

Fondazione Luigi Einaudi

Studi

38

LA REINVENZIONE DEI LUMI

PERCORSI STORIOGRAFICI
DEL NOVECENTO

A cura di

GIUSEPPE RICUPERATI



Leo S. Olschki editore
Firenze
2000

Fondazione Luigi Einaudi

Studi

38

LA REINVENZIONE DEI LUMI

PERCORSI STORIOGRAFICI DEL NOVECENTO

A cura di

GIUSEPPE RICUPERATI



Leo S. Olschki editore

Firenze

2000

Fondazione Luigi Einaudi

2000

18

LA REINVENZIONE DEI LUMI

PERCORSI STORIOGRAFICI
DEL NOVECENTO

A cura di

GIUSEPPE RICCIARDI



ISBN 88 222 4877 5

2000

INDICE

GIUSEPPE RICUPERATI, <i>Introduzione</i>	p. VII
PATRIZIA DELPIANO, <i>Dal Rinascimento ai Lumi: per un profilo intellettuale di Frances Amelia Yates</i>	» 1
ROBERTO FESTA, <i>Tempo e ragione: il Settecento di Arthur O. Lovejoy</i>	» 57
BARBARA MAFFIODO, <i>Lester G. Crocker e l'interpretazione dell'illuminismo</i>	» 89
PAOLA BIANCHI, <i>Peter Gay e l'illuminismo: per una discussione sul concetto di Enlightenment e sulla sua periodizzazione</i>	» 127
EDOARDO TORTAROLO, <i>La rivolta e le riforme. Appunti per una biografia intellettuale di Franco Venturi 1914-1994</i>	» 171
GIUSEPPE RICUPERATI, <i>Illuminismo e Settecento dal dopoguerra ad oggi</i>	» 201
Indice dei nomi	» 223

INTRODUZIONE

I saggi qui raccolti nascono all'interno di un Seminario svoltosi nel corso degli anni passati nell'ambito della mia disciplina e del dottorato di ricerca in *Storia*. *Storia della società europea* di cui è coordinatore il prof. Luciano Guerri. Una parte di questi testi nasce infatti come prova legata al primo anno del dottorato: un esercizio di ricostruzione storiografica che si è rivelato estremamente positivo. La mia scelta è stata quella di far convergere tali lavori in un Seminario per laureandi, dottorandi, dottori di ricerca e docenti che era in qualche modo connesso sia a temi di ricerca della Società italiana per lo studio del secolo XVIII, sia al progetto dell'European Science Foundation di studiare i concetti e i simboli dell'Illuminismo. Tutti i saggi qui compresi, già pubblicati in forme quasi sempre più ampie, sono stati in parte riscritti ed arricchiti per questa raccolta.

Il titolo mi sembra del tutto pertinente. È mia opinione che il Novecento abbia offerto un contributo essenziale alla definizione dei Lumi. I momenti in cui questo è avvenuto sono sostanzialmente tre. Il primo si può collocare nel periodo che precede la prima guerra mondiale. Qui i riferimenti possono essere a spazi diversi, da quello tedesco (come rivelano le esperienze di Wilhelm Dilthey e di Ernst Troeltsch), a quello francese, dove il distacco di Gustave Lanson da Fernand Brunetière è legato al superamento positivo dell'affaire Dreyfus e alla vittoria della giustizia e della ragione. Il Lanson riorienta la storia letteraria, di cui è ormai il protagonista, sul XVIII secolo. L'interesse si sposta da uno spirito classico come Bossuet a Voltaire. Accanto a lui fiorisce una generazione di comparatisti di cui il più noto è certamente Fernand Baldensperger. Dalla lezione di entrambi prenderà le mosse Paul Hazard.

Il secondo momento (più complesso e tragico) matura nel clima che segue la I Guerra mondiale, quando in paesi come l'Italia e poi la Germania, la difficile gestione della vittoria per la prima e della sconfitta per la seconda, creano rispettivamente movimenti antidemocratici ed autoritari come il Fascismo e il Nazismo. In questo senso il richiamo all'Illuminismo, come progetto etico-politico di ragione e moralità, emerge precocemente in Ita-

lia, dove il termine Illuminismo, nato sul calco di *Aufklärung* e destinato ad affermarsi non senza contrasti nei primi decenni del secolo, vede almeno due esperienze di eccezionale significatività: quella di Gaetano Salvemini a Firenze e ancora quella di Piero Gobetti a Torino. Se il primo viene immediatamente identificato come un redivivo uomo dei Lumi nella campagna frontale che egli muove contro il Fascismo, il secondo apre con un editoriale intitolato significativamente *Illuminismo* la terza della sue grandi riviste, quella destinata a sopravvivergli, «Il Baretto».

Se ci si sposta nel mondo tedesco qui troviamo il primo grande lavoro storiografico maturato da questo clima di resistenza al Nazismo. Mi riferisco, è ovvio, a *Die Philosophie der Aufklärung* di Ernst Cassirer, non a caso neo-kantiano ed allievo di Dilthey, oltre che della scuola di Marburgo. Il significato di quest'opera del 1932 è in qualche misura cruciale per il concetto. Per la prima volta la cultura mondiale ha a disposizione un'opera che non si limita a descrivere l'enciclopedismo o l'azione pratica dei *philosophes*, ma costruisce, attraverso grandi nodi problematici (natura, scienza, storia, diritto, etica, religione), una filosofia coerente dell'Illuminismo. Cassirer prende le distanze dalla polemica del Romanticismo per mostrare che l'Illuminismo, al di là degli individui, ha una visione complessiva del mondo.

La proposta di Cassirer fu immediatamente recepita dalla cultura italiana, come potrebbe mostrare la voce *Illuminismo* compilata da Federico Chabod per l'Enciclopedia diretta da Giovanni Gentile. Questo spiega la precoce traduzione del 1935 da parte della casa editrice La Nuova Italia diretta da Ernesto Codignola, che, dopo essere stato uno dei collaboratori della riforma della scuola voluta da Gentile, stava maturando il suo distacco dal Fascismo.

Cassirer non dava soltanto una filosofia all'Illuminismo, ma inaugurava poco dopo la scelta dell'esilio dalla Germania, dove Hitler cancellava brutalmente la grande esperienza della repubblica di Weimar, di cui il filosofo neo-kantiano, con altri intellettuali democratici, era stato un sostenitore. Ma non era il solo a scoprire i Lumi. Se ci spostiamo negli Stati Uniti, travagliati da una crisi economica cui la risposta sarebbe stata la politica del *New Deal*, incontriamo almeno due progetti che meritano attenzione. Il primo è quello di Carl Lotus Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century philosophers* dello stesso 1932. Becker — che era su posizioni politiche più radicali di quelle dello stesso Roosevelt — per almeno un decennio sarebbe stato il punto di riferimento sul tema della cultura americana. In realtà la sua proposta (che è stata esaminata ampiamente all'interno del nostro Seminario) finiva per connettere l'utopia settecente-

sca più con il passato che con il futuro. La grande rottura epistemologica non era il Settecento, ma la Rivoluzione industriale. Il sogno della ragione si connetteva piuttosto alla razionalizzazione e secolarizzazione delle speranze agostiniane.

Ben più solida, anche se meno brillante e ricca di paradossi, appare la ricostruzione della cultura moderna compiuta da Preserved Smith fra il 1932 e il 1934, che è il primo ad riprendere nel titolo di un'opera almeno per il mondo anglosassone il termine *Enlightenment* che era stato utilizzato a partire dalla seconda metà dell'Ottocento per tradurre *Aufklärung*. Smith vede l'Illuminismo come l'erede attivo di due componenti fondamentali del mondo moderno, il Rinascimento e la Riforma protestante e ne ricostruisce l'identità utilizzando soprattutto i modelli scientifici, in particolare il newtonianesimo.

Se ci si sposta in Francia, la scuola di Lanson aveva prodotto un importante lavoro sulle origini intellettuali della Rivoluzione francese. Mi riferisco al testo di Daniel Mornet del 1933, che, partendo da un'ormai lontana esperienza di ricerca sulle biblioteche di provincia, ricostruiva non tanto la storia intellettuale più creativa, quanto i *milieux* provinciali, gli spazi che avrebbero reso possibile l'esplosione del fenomeno rivoluzionario.

Ma il libro più innovativo in questa direzione sarebbe stato due anni dopo quello di Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, del 1935. L'itinerario era stato complesso, come rivela la distanza di quest'opera dal primo grande lavoro, più fortemente marcato dal modello lansoniano, che era stato *La Révolution française et les lettres italiennes*, recentemente tradotto in italiano. Hazard fin dall'inizio aveva però fatto una scelta comparatista, distanziandosi in questo da Lanson e cercando relazioni con Baldensperger. A differenza di Lanson, aveva collaborato con la «Revue des deux mondes» su posizioni conservatrici non esitando a ritrovare «l'Italie vivante» non solo in Luigi Sturzo, ma anche in Benito Mussolini. I rapporti di Hazard con il Fascismo sarebbero stati buoni fino al 1938. Con Baldensperger avrebbe creato una rivista, la «Revue de littérature comparée», in qualche misura alternativa a quella del Lanson, la gloriosa ed affermata «Revue d'histoire littéraire de la France», ormai solidamente attestata su temi di sociologia letteraria nazionale.

Nel 1934 aveva letto la cultura italiana del XVIII secolo sotto il segno dell'influenza francese, provocando qualche anno dopo una prima acuta risposta polemica da parte di un giovane fuoruscito italiano, Franco Venturi, che sulle pagine di «Giustizia e libertà» aveva avuto buon gioco a mostrare come la tesi dell'influenza era infecondamente parallela a quella dei nazionalisti italiani, che sostenevano la totale autonomia del Settecento italiano

dall'Europa dei Lumi. Si collocano in questo testo importante e recentemente ripubblicato nella raccolta di scritti politici di Venturi le prime radici del discorso sulla «circolazione delle idee», che è una sorta di manifesto storiografico ed un programma per l'avvenire.

La crise de la conscience européenne in realtà creava una vera e propria categoria di periodizzazione, identificando uno spazio-tempo in cui, come in un crogiolo creativo, si costituivano tutti i tratti di quella che rispetto alla società classica statica e composta sarebbero state le dinamiche dell'Illuminismo. Non a caso infatti era la prima parte di un'opera, che sarebbe uscita postuma nel 1946, *La pensée européenne de Montesquieu à Lessing*, certamente una delle grandi ricostruzioni delle *Lumières* di cui ancora oggi disponiamo.

Hazard aveva sentito il bisogno di questo ritorno ai Lumi (che altri, a partire da Julien Benda o Alain, avevano compiuto in maniera più radicale e precedente) dal momento in cui il Nazismo aveva cominciato a minacciare l'identità europea, quell'equilibrio di inquietudine feconda, di ragione e di libertà, che sembrava conquistata per sempre. Non bisogna dimenticare che Hazard era uomo di frontiera, dai forti sentimenti nazionali, che aveva visto la sua terra invasa dai tedeschi durante la prima guerra mondiale. La scelta era una di quelle che avrebbero portato il mite accademico ad aderire alla Resistenza, sia pure con una connotazione nazionale, che è in fondo del tutto interna ad uno dei suoi ultimi scritti per la pubblicistica *maqui*: *Perché viva l'anima della Francia!*

Anche nel mondo anglosassone non mancavano i ritorni al Settecento, come potrebbero mostrare non solo i discorsi più impegnati politicamente di Harold Laski o di Martin Kinsley, ma anche le opere di un grande studioso accademico come Basil Willey, che licenziando il suo lavoro sulla cultura del Settecento, rifletteva angosciato sulle ombre minacciose che ormai lambivano l'Europa.

I percorsi che si ritrovano in questi saggi hanno tutti a che fare con questo momento, ma ne rappresentano in qualche modo lo sviluppo successivo, o per lo meno la trasformazione storiografica.

Una qualche giustificazione merita in questa sede il saggio di Patrizia Delpiano dedicato a Francis Yates e al suo uso del termine *Enlightenment* legato alla cultura dei Rosacroce. È inutile dire che si tratta di una sorta di geniale falsa partenza, che in ogni caso meritava di essere esplorata, per l'originale e creativo percorso che la anima, dalle arti della memoria, al grande libro su Giordano Bruno, una vera svolta negli studi sulla cultura del filosofo nolano e sull'identità stessa del tardo Rinascimento italiano ed europeo.

Si tratta di un itinerario che non ha niente a che fare con la ragione, connesso piuttosto alla rivalutazione dei ruoli nella cultura occidentale di campi collaterali come la Kabbala e la magia. In ogni caso la ricostruzione della Delpiano restituisce un profilo originale e intenso, tutto interno ad una cultura come quella insulare inglese, rivivendo in modo brillante e pieno di simpatia una genialità quasi irripetibile e per certi versi anche anacronisticamente romantica.

Certamente più inserito nel tema è il saggio di Roberto Festa su Arthur A. Lovejoy e il Settecento. Qui l'interesse è duplice in quanto lo studioso americano non solo ha individuato campi di ricerca originali che hanno rinnovato la nostra conoscenza del Settecento, come il primitivismo o la «grande catena dell'essere» che giunge a lambire la scienza settecentesca ed oltre (il tema delle radici dell'evoluzionismo), ma anche perché Lovejoy è stato protagonista nell'individuazione di un modello di storia delle idee che non ha nulla a che fare né con la tedesca *Ideen-Geschichte*, né con la successiva storia intellettuale, come è stata praticata in Europa. Si tratta di un modello specifico, forte, legato ad una concettualizzazione precisa, di cui si ricostruiscono nel tempo le tensioni e i mutamenti.

I saggi di Barbara Maffiodo e di Paola Bianchi sono strettamente connessi tra di loro, anche se dedicati a due personaggi in qualche misura emblematici di percorsi antagonisti. Lester G. Crocker è certamente uno dei più significativi storici della letteratura francese formati negli Stati Uniti. Si può riconoscere nei suoi inizi una certa presenza di modelli lovejoiani, come mostrano le ricerche sul materialismo settecentesco o su temi di forte impatto rivelativo come il suicidio nel XVIII secolo. Nelle opere maggiori, che percorrono temi come natura e cultura nel Settecento francese, o che leggono l'Illuminismo come età di crisi, Crocker appare ormai svincolato da riferimenti di scuola e alla ricerca di una sua dolorosa e complessa identificazione di un momento di rottura nel Settecento. Il punto di partenza è più simile a quello di Hazard che non a quello di Becker. L'Illuminismo non è tanto secolarizzazione della città di Dio, quanto affermazione della città degli uomini.

Ma questa rottura con la tradizione religiosa aveva portato con sé l'irrimediabile spezzarsi del rapporto fra l'uomo e l'etica. Il problema non è più quello dell'Illuminismo, ma l'apertura di un baratro per la modernità, che lambisce il nostro stesso presente. Gli uomini del Settecento non mancarono di fare sforzi nella direzione di una ricomposizione etica. Il progetto più coerente fu quello di d'Holbach, che arrivò a teorizzare l'*Ethocràzia* e la «morale sociale». In realtà un terreno sensibile come la letteratura rivelava la precarietà di una soluzione del genere e l'emergere di un'etica del male,

che Sade avrebbe cavalcato fino alle estreme conseguenze, ma che era presente anche nei romanzi minori di un tempo di inquietudine e di crisi. Crocker aveva colto percorsi meno lineari, come quello di Diderot, visto come un «imbattled philosopher». Il saggio che Barbara Maffiodo aveva consegnato alla «Rivista storica italiana» nel 1990 insisteva piuttosto sulle due opere più coerenti e in particolare su quella riguardante i Lumi come età di crisi. In questa versione successiva invece rientrano le ricerche su Rousseau e la sua lettura abbastanza consonante con quella di Jacob Talmon.

Il profilo di Peter Gay di Paola Bianchi ci restituisce il laboratorio di uno storico che viene dall'emigrazione europea. La famiglia di Gay era tedesca e lo stesso cognome era una traduzione anglosassone di Frölich. Dopo un breve soggiorno a Cuba, essa era emigrata negli Stati Uniti, dove il giovane Gay si era misurato con maestri radicali e *liberals* come Richard Hofstadter, che lo spinsero a far ricerche sul socialismo romantico ed utopistico. Il primo episodio significativo era stata la polemica con Becker e la sua partecipazione alla «rivisitazione» del grande libro sulla *Heavenly City*. Il giovane Gay era stato uno dei più severi critici. Ma non si trattava soltanto di un tipico esercizio di giovanile ferocia accademica. Gay sgombrava il terreno per preparare la sua proposta di storia sociale delle idee che da una parte prendeva le distanze da Lovejoy, dall'altra sviluppava direttamente un'interpretazione dei Lumi di ispirazione cassireriana, di cui egli sarebbe stato il protagonista, portandola a sua volta a risultati complessivi ed originali nella sua grande opera della seconda metà degli anni Sessanta, *The Enlightenment. An interpretation*, organizzata in due volumi successivi: *The rise of modern paganism* e *The science of freedom*. Merito del saggio della Bianchi, che qui si presenta in una versione meno ampia di quella apparsa sulla «Rivista storica italiana», ma che tiene conto anche delle recenti memorie dello stesso Gay, è quello di restituire nella sua complessità un itinerario sorprendentemente polifonico, ma nell'insieme coerente, che passa attraverso le ricerche su Freud, la stesura di una grande biografia intellettuale del fondatore della psicanalisi, sino alla ricostruzione a grandi campate dell'età vittoriana e ai discorsi sui modelli della storia. Gay, nel corso della sua opera, era entrato in collisione profonda con le due interpretazioni consonanti di cui si è detto, quella di Talmon su Rousseau come padre della democrazia totalitaria e quella di Crocker che aveva approfondito tale direzione. In realtà, per quest'ultimo – lontanissimo dal progetto cassireriano –, l'Illuminismo non è altro che un coacervo confuso di progetti non condensabili: come ha scritto più recentemente, «un nebulous goal».

Le pagine polemiche erano state raccolte, accanto a quelle dedicate a

Becker, in un libro molto significativo dedicato ai Lumi, che ha per titolo *The party of humanity*, un titolo che sembrava riecheggiare, ma con maggiore disincanto e forse più simpatia per la ragione quello già famoso di Alfred Cobban (*In search of humanity*). La Bianchi ha tenuto conto in modo brillante di tutta l'opera soffermandosi anche su quel curioso *pamphlet*, *The bridge of criticism*, che segna da una parte l'abbandono diretto di temi settecenteschi, ma dall'altra riafferma perentoriamente non solo il senso complessivo della modernità nel rapporto fra Rinascimento e Illuminismo, ma anche la superiorità di quest'ultimo e della sua battaglia emancipatrice, di cui la politica di Voltaire era stato un terreno essenziale, fino ad invocare un *further Enlightenment*.

Edoardo Tortarolo aveva partecipato con intensità al Seminario e alle sue articolazioni diverse, organizzando con me l'*atelier* dello scorso anno su *Historique et usages des Lumières* nelle diverse culture per la European Science Foundation, che ha visto studiosi di tutta Europa impegnati a ripercorrere i diversi modi dell'eredità dei Lumi nei tempi successivi e fino al presente (fra questi, oltre al sottoscritto, anche Paola Bianchi).

Il suo saggio su Franco Venturi consente di accedere al momento formativo di un'esperienza storiografica ed intellettuale strettamente connessa con i valori del fuoriuscitismo, della Resistenza, della costruzione di un'alternativa democratica non marxista fondata sulle esperienze di Salvemini, Gobetti e soprattutto di Carlo Rosselli, di «Giustizia e libertà» e poi del successivo Partito d'Azione.

Questi itinerari sono completati e in qualche misura connessi da un mio saggio che ha come titolo *Illuminismo e Settecento dal secondo dopoguerra ad oggi*, che è stato il testo presentato ad un Seminario della Fondazione Cini a Venezia, recentemente pubblicato nella raccolta degli atti. Dato che ero afono, lo lesse Carlo Ossola, il quale per conto di Vittore Branca mi aveva invitato a tenere quella lezione e che ringrazio fraternamente. Si tratta di una versione molto più sintetica di un saggio uscito su «Studi settecenteschi» nel 1994, con il titolo *Le categorie di periodizzazione e il Settecento. Per un'introduzione storiografica*, che in un primo tempo avevo pensato di includere in questa raccolta. In realtà aveva due difetti insuperabili. Per prima cosa era di una lunghezza eccessiva. Per seconda mi avrebbe costretto a modificare non poco il titolo, perché avrebbe esteso la ricostruzione dei percorsi storiografici al XIX secolo. In questo senso invece il testo che pubblico è estremamente coerente con il resto. Va detto che il mio saggio è lo sviluppo di tutte le tensioni che in questi anni ho rivolto al concetto dell'Illuminismo, al suo rapporto con un più largo Settecento, alla storicizzazione della sua densità come categoria di periodizzazio-

ne, al lavoro che ho compiuto per organizzare l'*atelier* per la European Science Foundation. Si connette quindi con altre riflessioni che mi limito ad indicare. La prima era quella che era emersa fin dal 1990, quando ad Agropoli, per conto della Società italiana per lo studio del secolo XVIII, tenni una relazione dal titolo: *Il lungo viaggio. Il concetto di Illuminismo negli anni Ottanta*. Tale relazione è stata pubblicata in inglese sul n. 29 di «Storia della storiografia» nel 1992 e poi negli atti del convegno tre anni dopo (*Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII*, a cura di A. Postigliola, Napoli, L'officina tipografica, 1995, pp. 367-422). Ho già detto del saggio sulle categorie di periodizzazione che era nato come relazione di apertura ad un Seminario di Santa Margherita sulle scansioni del secolo. Come uno dei direttori della «Rivista storica italiana» ho partecipato al numero doppio dedicato nel 1996 dal periodico a Franco Venturi. *Politica e storia*. Il mio lungo saggio *Categoria e identità: Franco Venturi e il concetto di Illuminismo* avrebbe potuto far parte di questa raccolta. Ho preferito scegliere quello di Tortarolo che era molto più breve e quindi coerente con gli altri. Tale numero fu presentato dal prof. Emilio Gabba nel corso di un convegno dedicato a Franco Venturi come storico ed intellettuale cosmopolita. Gli atti di tale convegno sono stati pubblicati con il titolo *Il coraggio della ragione* a cura mia e di Luciano Guerci presso la Fondazione Luigi Einaudi nel 1998. Per quanto riguarda il progetto della European Science Foundation sui concetti e simboli dell'Illuminismo, la sua prima elaborazione maturò a Budapest da parte di Juri Lotman. Ma il vero organizzatore del progetto è stato il prof. Roland Mortier, uno dei protagonisti mondiali delle ricerche settecentesche, che ha saputo coinvolgere, con la sua signorile intelligenza cosmopolita, studiosi di tutto il mondo.

Fin dall'inizio avevo sollevato il problema di uno spazio storiografico da percorrere. Il progetto ha concentrato la sua attenzione su un lemmario essenziale di cui il termine *Lumières-Aufklärung-Enlightenment-Illuminismo* (con tutte le possibili varianti) era il primo nodo da affrontare. Ho condiviso l'esperienza con Jean Mondot e Werner Schneiders, il primo finissimo studioso di letteratura tedesca e il secondo storico della filosofia come emancipazione ed uscita dalla minorità. L'*atelier* si è svolto a Torino alla fine del 1998 alla Fondazione Luigi Einaudi alla presenza del prof. Peter Eckard Knabe, che ora condivide con Mortier la responsabilità del progetto complessivo. Oltre agli atti del convegno, che sono in preparazione e che dovrebbero uscire dalla Arno Spitz di Berlino, anche per sollecitare la discussione all'interno, avevo prodotto un testo che è stato recentemente pubblicato su «Dix-huitième siècle», *La recherche aujourd'hui*, n. 30, *Pour une histoire des Lumières du point de vue cosmopolite*. È invece in corso di

pubblicazione da Champion a Parigi, a cura di M. C. Skuncke e J. Schlobach, il testo di una mia relazione tenuta ad Upsala nell'estate del 1997 su centri e periferie dei Lumi, dove analizzavo i principali modelli di Illuminismo dell'Europa ponendoli a confronto. Come si può vedere, questo volume nasce da un'attività insieme didattica e scientifica che ha coinvolto non solo la mia disciplina e le mie competenze, ma anche amici ed allievi. Vuole quindi essere un contributo alla discussione e si presenta con tutte le aperture di un *work in progress*.

Forse oggi è più difficile di quanto non fosse per Immanuel Kant anche a causa di una ipertrofia della ricerca mondiale rispondere alla domanda *Was ist Aufklärung*. Franco Venturi, nel delineare un suo contributo fondamentale e generale come *Utopia e riforma nell'Illuminismo* aveva avuto per un momento la tentazione di riproporsi la domanda del filosofo tedesco. Il compito di questa raccolta è certamente più modesto. Siamo vissuti in un drammatico Novecento che per alcuni è il «secolo breve» di Eric Hobsbawm, ma per tutti un tempo difficile e pieno di contraddizioni. Forse, come nostri fratelli o maggiori ormai lontani, avremmo bisogno di un *further Enlightenment*, di riprendere un progetto interrotto. Ma non è questo il compito che siamo ora in grado di svolgere. Qui possiamo solo storicizzare alcuni percorsi, distinguendo nelle immagini di volta in volta riproposte, gli usi e le autentiche interpretazioni. In questo senso il risultato complessivo rientra perfettamente nel progetto per il quale come coordinatore nazionale e locale ho chiesto finanziamenti al MURST sul rapporto fra storia delle idee, storia intellettuale e storia sociale della cultura. Si connette quindi ad un'opera di ridefinizione di cui fan parte non solo le ricerche in corso di cui ho parlato, ma anche una vera e propria fioritura di strumenti sintetici ed analitici, quasi che l'Illuminismo come problema storiografico senta il bisogno di ritornare ai dizionari da cui era partito. Si può dire che il terreno sia stato aperto a metà degli anni Ottanta da R. Reichardt e H. J. Lüsebrink, che con il loro *Handbuch Politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, pubblicato da Oldenbourg (Monaco-Vienna) a partire dal 1985 in volumetti, stanno offrendo un importante contributo in direzione di quella storia dei concetti che in Germania ha avuto e continua ad avere grandi maestri, come R. Koselleck. Mi riferisco ai due modelli inglesi, *The Blackwell Companion to the Enlightenment* (uscito ad Oxford nel 1991 a cura di studiosi come J. Yolton, R. Porter, P. Rogers, M. P. Stafford), seguito da *A dictionary of Eighteenth Century world history*, curato per la stessa casa editrice da R. Porter e J. Black, Oxford, 1994. Abbiamo poi ancora il tentativo, curato da W. Schneiders, che fin dal titolo individua la scelta di privilegiare lo spazio tedesco rispetto all'Europa (*Le-*

xicon der Aufklärung. Deutschland und Europa, Monaco, Beck, 1995), sintetico, ma con notevoli ambizioni concettuali. Anche la Francia ha visto nello stesso anno fiorire il contributo di J. de Viguier, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières*, Paris, Laffont, 1995, che non nasconde la sua intenzione di preferire il tempo al concetto. È di questi ultimi tempi infine il monumentale lavoro delle Presses universitaires de France, *Dictionnaire européen des Lumières* a cura di M. Delon, Paris, 1997, già pensato per una versione tedesca.

In questo contesto si colloca degnamente anche il lavoro franco-italiano pubblicato da Laterza nel 1997 a cura di V. Ferrone e D. Roche, *Illuminismo. Dizionario storico*, destinato a riproporsi per altri mercati: prima di tutto quello spagnolo, dove è uscito per la madrilenia Alianza editorial, mentre è già in preparazione l'edizione francese presso la parigina Fayard. È infine in gestazione – fra Stati Uniti ed Inghilterra – un altro monumentale ed ancor più analitico progetto di dizionario del Lumi e del Settecento. Pur richiamandoci inevitabilmente a questo clima di interesse ed insieme di esigenza di riorientamento, abbiamo compiuto la scelta dei percorsi storiografici, i quali hanno una duplicità rivelativa che ci sembra estremamente feconda. Ci dicono infatti molto non solo sul tempo che studiano, ma anche su quello da cui nascono, che ancora ci coinvolge. Mi è grato ricordare infine il lavoro di Edoardo Tortarolo, *L'Illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Roma, Carocci, 1999, che ha inevitabilmente molti tratti di consonanza con quanto – grazie anche a lui – si afferma in questo volume.

Queste ricerche sono dedicate a tre studiosi italiani che fanno parte di diritto in modi diversi della relazione originale e creativa che il Novecento ha saputo stabilire con il Settecento e con i Lumi: Franco Venturi, Paolo Alatri, Sergio Romagnoli.

Torino, 15 giugno 1999

GIUSEPPE RICUPERATI

PATRIZIA DELPIANO

DAL RINASCIMENTO AI LUMI:
PER UN PROFILO INTELLETTUALE
DI FRANCES AMELIA YATES*

We are such stuff as dreams are made on; and our
little life is rounded with a sleep

(W. SHAKESPEARE, *The tempest*, atto IV, scena I).

1. *Gli anni di formazione*

L'impero britannico era allora all'apice del potere e della gloria, e la marina britannica impareggiabile a livello mondiale [...]. Eppure le prime crepe di quel magnifico edificio si erano già manifestate. La guerra già imperversava nel Sud Africa: io nacqui il giorno della battaglia sul fiume Modder, una sconfitta disastrosa per l'esercito britannico.¹

* Questo lavoro si colloca nell'ambito delle attività organizzate per il dottorato di ricerca in *Storia. Storia della società europea* presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Torino (V ciclo). Desidero ringraziare il professor Nicholas Mann, direttore del Warburg Institute di Londra, e il professor Joseph Burney Trapp, che mi ha guidato nell'archivio della Yates, conservato all'Istituto.

¹ Cfr. i *Frammenti autobiografici* di F. A. Yates tradotti in F. A. YATES, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento* (Prefazione di J. N. Hillgarth), Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 169 e sgg.; *ivi*, p. 175 (alle pp. 261-271 si trova l'elenco completo delle sue opere, che comprende undici libri e una cinquantina di saggi). La versione originale inglese degli *Autobiographical fragments* si legge in *Collected essays*, London-Boston-Melbourne-Henley, Routledge and Kegan, 1982-84, 3 voll.; vol. III, *Ideas and ideals in the North European Renaissance*, pp. 273 e sgg. (il primo volume è stato curato dalla stessa Yates; gli altri due da J. N. Hillgarth e J. B. Trapp). Sulla figura della storica inglese cfr. il breve profilo offerto da E. H. GOMBRICH dal titolo *La valutazione delle correnti esoteriche. In memoria dell'opera di Frances A. Yates (1899-1981)* in *Id.*, *Custodi della memoria. Tributi ad interpreti della nostra tradizione culturale*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 229-239; il volume collettaneo su *Frances A. Yates 1899-1981. In memoriam* (a cura di J. B. Trapp), London, The Warburg Institute, 1982, che contiene, oltre alla versione originale del citato lavoro di E. H. Gombrich, alcuni brevi interventi e necrologi già pubblicati su periodici inglesi del tempo; l'*Introduzione a Giordano Bruno e la cultura europea cit.*, a cura di E. Garin, pp. vii-xxi; l'*Introduzione* di A. Biondi a *Astrea. L'idea di impero nel Cinquecento*, trad. it., Torino, Einaudi, 1990 (la prima traduzione italiana è del 1978), pp. xi-xix (versione inglese, *Astrea. The imperial theme in the Sixteenth Century*, London, Routledge and Kegan Paul, 1975).

Così, rievocando negli ultimi anni di vita i ricordi della primissima infanzia, Frances Amelia Yates (Southsea, Hampshire 1899 - Londra 1981) ha descritto le illusioni e le paure del mondo borghese britannico di fine Ottocento, cui ella apparteneva;² illusioni e paure che condivise e che orientarono il suo itinerario verso la storia. Nata «in un saldo nucleo familiare tardo-vittoriano»,³ la Yates si forma nell'epoca in cui, prima sotto i colpi della guerra anglo-boera (1899-1902), poi sullo sfondo del conflitto mondiale, si consuma il declino della «splendida nazione», patria di libertà politiche ed economiche, e, con esso, il mito del paese dall'imperialismo liberale, che ha trovato in Joseph Rudyard Kipling il suo grande cantore.⁴ Se molti uomini di cultura, proprio a partire da questo declino, si volgono indietro per individuare nell'età vittoriana quei valori di *pax britannica* destinati a sopravvivere per lungo tempo alla scomparsa della regina Vittoria,⁵ ciò sembra particolarmente vero per la Yates.⁶

Dell'era vittoriana, che nel suo immaginario coincide con la mitica visione di un'infanzia felice, la studiosa condivide l'ideologia ufficiale. A partire dall'attaccamento alla famiglia, pilastro della società dell'epoca e, per lei, sede di formazione morale e intellettuale.⁷ Gli interessi del padre, «devoto lettore di Shakespeare», sono alla base della sua prima pubblicazione (*English actors in Paris during the lifetime of Shakespeare*), ed è in compagnia dei genitori che la Yates ricerca nelle biblioteche svizzere le tracce di

² Sui valori e sui miti dell'età vittoriana cfr. R. RUNCINI, *Illusione e paura nel mondo borghese da Dickens a Orwell*, Bari, Laterza, 1968; R. J. EVANS, *The Victorian age 1815-1914*, London, Edward Arnold, 1969 (1950), in particolare pp. 277 e sgg. e F. Marucci (a cura di), *Il Vittorianesimo*, Bologna, Il Mulino, 1991.

³ Le citazioni sono tratte da F. A. YATES, *Frammenti autobiografici* cit., che comprendono anche appunti e commenti sulla genesi dei suoi libri. Di tali frammenti ci serviamo, coscienti dello scarto esistente tra il sé e l'immagine di sé, nella convinzione che essi, pur essendo una riflessione a posteriore e dunque ulteriormente filtrata dall'autrice, possano comunque essere, anche nei loro aspetti deformanti, validi strumenti per ricostruire un profilo intellettuale. Riguardo al problema dell'autobiografia come fonte storica cfr. G. LEVI, *Les usages de la biographie*, «Annales. E.S.C.», 44, 6, 1989, pp. 1325-1336.

⁴ Sull'imperialismo britannico cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, trad. it., Milano, Comunità, 1999, pp. 171 e sgg.

⁵ Sulla sopravvivenza del mito vittoriano cfr. R. RUNCINI, *Illusione e paura* cit., *passim*.

⁶ «A guardare indietro - scrive l'autrice -, quella mi pare l'età dell'oro, quando ancora la sicurezza e la stabilità dell'era vittoriana erano intatte e sembrava che quello stato di cose dovesse durare in eterno». Cfr. i *Frammenti autobiografici* cit., p. 190.

⁷ «[Le] tradizioni di pensiero e [le] volontà della mia famiglia [...] sono rimaste sempre per me la forza guida di base» (ivi, p. 221). Dell'intenso legame con la famiglia è testimonianza anche uno dei diari tenuto dalla Yates in età giovanile: si veda F. A. YATES, *Her journal*, vol. I, scritto tra il 1916 e il 1917 e conservato tra *The working materials and correspondence of Frances A. Yates, Personal papers*, presso gli Archives of the Warburg Institute (da ora in poi A.W.I.).

John Florio, su cui scrive nel 1934 il suo primo libro, finanziato dalla modesta eredità di una zia.⁸ Ancora dalla famiglia eredita, e sempre manterrà – sulla base di un percorso unitario dal punto di vista politico –, il tradizionale atteggiamento filantropico del borghese vittoriano nei confronti della classe operaia, che la porta a risolvere il problema dei conflitti sociali in termini paternalistici.⁹

Come ogni fanciulla della media borghesia, la Yates viene educata privatamente. Ottiene il *bachelor of arts* a Londra da privatista, «usando un corso per corrispondenza e frequentando alcune lezioni all'University College dove costituiv[a] un'entità sconosciuta».¹⁰ Su questo isolamento accademico – durato sino al 1937, quando viene in contatto con il Warburg Institute – e sul suo «*curriculum* deplorabile» la Yates crea una sorta di leggenda, offrendo di sé l'immagine di una *outsider* della cultura.¹¹ Si tratta, almeno in parte, di una fotografia deformata, dal momento che l'istruzione privata era tipica di ogni fanciulla «bene» dell'età vittoriana. Inoltre va detto che per il *master of arts*, ottenuto nel 1926, la Yates è «studentessa a tempo pieno», anche se – scrive – non «ebbi mai veramente la tipica vita universitaria, né sentii l'impronta dell'istituto accademico come cosa per me importante».¹² Il primo libro, del re-

⁸ *Frammenti autobiografici* cit., pp. 204-209. L'articolo sugli attori inglesi è pubblicato in «The Review of English studies», 1, 4, 1925, pp. 392-403. Il libro citato è *John Florio. The life of an Italian in Shakespeare's England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934, ristampato a New York, Octagon Books, 1968, che porta a conclusione il discorso appena abbozzato nell'articolo *John Florio at the French embassy*, «The Modern language review», 24, 1, 1929, pp. 16-36.

⁹ «Io vivevo, ringhiera il mio lettore, in una piccola isola di snobismo borghese in uno dei momenti, e delle zone, peggiori per quanto riguarda lo sfruttamento capitalistico dei poveri. Non ci erano estranee le borgate di Glasgow: al contrario. L'idea della loro esistenza ci ossessionava. Mia madre le conosceva abbastanza bene: faceva ciò che usavamo chiamare "visite al distretto" per conto della parrocchia. Aveva salito quelle luride scale e aveva parlato con i loro abitanti. Sono sicura che non tentò mai di convertirli, perché in ogni caso non parlava mai di religione. Molto probabilmente, invece, si fermava a chiacchiere amichevolmente come un qualsiasi essere umano e anche con qualche nota umoristica, un ingrediente che nei rapporti sociali può giocare un ruolo non indifferente nell'alleviare le miserie dell'umanità e che purtroppo, sembra sia passato di moda. Che ne è stato, per esempio, dell'umorismo del *cockney*?». Cfr. i *Frammenti autobiografici* cit., p. 186.

¹⁰ *Ivi*, p. 208.

¹¹ «Ero vissuta in un'atmosfera di grande civiltà: avevo imparato a leggere i libri con un'attitudine sana, cioè perché mi interessavano e non perché mi venivano imposti [...]. Data la serie di curiose circostanze grazie o a causa delle quali persi il treno della carriera quando ero più giovane, ero sfuggita a qualsiasi tipo di formazione tradizionale, non avevo alcun vincolo col sistema scolastico ed ero libera di seguire qualsiasi filone di ricerca mi si presentasse davanti». *Ivi*, pp. 189 e 209.

¹² *Ivi*, p. 208. La Yates è in rapporto soprattutto con L. M. Brandin e con F. Y. Eccles, professori all'università londinese, di filologia francese e romanza il primo e di letteratura francese il secondo.

sto, quello su John Florio – che è una biografia di stampo tradizionale –, non si discosta dalla cultura accademica del tempo, pur costituendo una tappa importante nel viaggio storico dell'autrice, poiché inaugura il suo interesse per l'epoca elisabettiana e per Giordano Bruno, del quale poco dopo la Yates inizia a tradurre la *Cena delle ceneri*. Pure la seconda opera, *A study of love's labour's lost* (1936),¹³ giocata sulla ricostruzione delle allusioni tematiche ai sentimenti religiosi del tempo, contenute nella commedia di Shakespeare, si colloca in un consolidato filone della critica shakespeariana. Fino alla pubblicazione di tali studi, comunque, che vengono stampati presso la Cambridge University Press e ottengono un'accoglienza favorevole sia in Inghilterra sia all'estero,¹⁴ la Yates vive davvero in una sorta di isolamento rispetto al contesto accademico, con cui ha scarsi legami. Questo «esser sempre fuori» determina un avvio tardivo alla carriera di storica (pubblica il primo libro a trentacinque anni), poi ricuperato con un'alacrità sorprendente. Il suo ideale – scrive – «era quello di una vita di *otium* decoroso con possibilità di ricerca e di pensiero, con tempo per meditare e pregare, per muovermi verso una qualche meta non identificabile di realizzazione creativa, forse poetica [...], che ritraesse il senso della storia e della religione».¹⁵ Significativa è poi la formazione letteraria della studiosa, che ottiene il *master* con una tesi su *Il dramma sociale francese nel sedicesimo secolo* e in seguito insegna francese alla North London Collegiate School.¹⁶ Una simile formazione – che esclude totalmente lo studio della storia¹⁷ – è destinata a svolgere un ruolo fondamentale nella sua attività storiografica. Ciò non solo per il grande uso di fonti tratte dalla letteratura che caratterizza tutti i suoi studi, ma soprattutto perché la sua opera – quasi in bilico tra storia e fantasia romanzesca – sempre risentirà della confluenza tra rico-

¹³ *A study of love's labour's lost*, Cambridge, Cambridge University Press, 1936.

¹⁴ Su «La Stampa», 22 agosto 1934 (XII), p. 3, M. Praz scrive una recensione a *John Florio (Italiani in Inghilterra. Giovanni Florio)*. Praz considera il libro una «biografia definitiva», sostenuta da una «solida erudizione», e mette in luce gli aspetti innovativi del lavoro, soprattutto per quanto riguarda la scoperta degli stretti legami esistenti tra Florio e Giordano Bruno.

¹⁵ *Frammenti autobiografici* cit., p. 208.

¹⁶ La Yates insegna fino al 1939, svolgendo intanto ricerche privatamente. Tra il 1939 e il 1942 è «attendant to the Claygate Ambulance, as voluntary part-time», incarico lasciato il 3 febbraio 1942 per gli impegni didattici al Warburg Institute. Dal 1941 è infatti assistente part-time e dal 1944 diventa «lecturer and editor of publication».

¹⁷ H. R. Trevor Roper sottolinea che «she was herself, in the best sense, an amateur – but an amateur who combined enthusiasm with exacting professional standards» (si veda il suo intervento in *Frances A. Yates 1899-1981* cit., pp. 10-12; *ivi*, p. 10).

struzione e reinvenzione del reale, tra «history» e «fiction».¹⁸ I personaggi dei suoi lavori sono davvero – o, almeno, così ci paiono – protagonisti di un grande libro-mondo e si muovono sulla scena secondo un copione che sembra spesso riscritto dalla Yates.

In un percorso che all'inizio ha il carattere di un'avventura individuale non è però difficile scorgere elementi legati piuttosto all'autobiografia di un'intera generazione. All'epoca tardo-vittoriana, che coincide anche con l'integrità del nucleo familiare, poi distrutto dalla morte del fratello in guerra e in seguito del padre, subentrano avvenimenti che spazzano via ogni illusione. L'affondamento del Titanic, nel 1912, è «la prima rivelazione che il ricco mondo della “civiltà moderna” non era sicuro quanto sembrava e che le cose potevano prendere davvero una brutta piega».¹⁹ Seguono il primo conflitto mondiale («la guerra del '15-'18 – scrive la Yates – distrusse la mia famiglia: da adolescente vissi in mezzo alle rovine»),²⁰ l'incontro con «le camicie nere di Mussolini», che l'autrice vede marciare a Firenze nel 1931, e i «violenti traumi delle gesta hitleriane».²¹ Nella casa di Claygate, poco fuori Londra, dove si è trasferita con la famiglia fin dal 1925 e dove vivrà sino alla morte, la Yates trova un luogo «protetto» – «fuori dal trambusto delle macchine» – e forse anche un rifugio contro la civiltà, un'isola felice in «un periodo di orrore e distruzione».²²

Allo smarrimento provocato dalla grande guerra si aggiunge, in un'epoca

¹⁸ La Yates non partecipa al dibattito sul rapporto tra «history» e «fiction», che risale ad un periodo successivo alla sua morte. È tuttavia chiara la sua presa di posizione in favore di una storia intesa come ricostruzione del probabile. Riguardo a tale dibattito, relativo a due diversi modi di concepire la storia, come ricostruzione «scientifica» da un lato e come ricostruzione del possibile dall'altro, cfr. N. ZEMON DAVIS, *Il ritorno di Martin Guerre. Un caso di doppia identità nella Francia del Cinquecento*, trad. it., Torino, Einaudi, 1984, in cui si veda la *Postfazione* di C. Ginzburg, *Prove e possibilità. In margine a «Il ritorno di Martin Guerre» di Natalie Zemon Davis*, pp. 131-154 e l'intervento critico sul lavoro di P. REDONDI, *Galileo eretico*, Torino, Einaudi, 1983 di V. FERRONE-M. FIRPO, *Galileo tra inquisitori e micro-storici*, «Rivista storica italiana», 47, 1, 1985, pp. 177-238, con la risposta di Redondi e la replica di Ferrone e Firpo nel fascicolo 3, pp. 934-868 (poi *From inquisitors to microhistorians: A critique of Pietro Redondi's Galileo eretico*, «Journal of modern history», 58, 2, 1986, pp. 485-524).

¹⁹ *Frammenti autobiografici* cit., pp. 195-196.

²⁰ *Ivi*, p. 172. Al riguardo cfr. anche il citato *Journal* (1916-1917) in A.W.I.

²¹ *Frammenti autobiografici* cit., p. 214.

²² «Il giardino è rimasto fino a oggi incontaminato e possiede ancora un non so che di quella pace remota del tradizionale giardino inglese [...]. I pensieri che nacquero e che nutrii in questi luoghi sono inconsciamente sorti dall'osservazione di questo giardino; esso ha conservato i ricordi e la forza e la stabilità che precedette la creazione divina. Lo benedico e lo ringrazio. È stata una parte insostituibile della mia storia spirituale». *Ivi*, p. 204.

di «decadenza» della civiltà, il confronto con la generazione degli espatriati dalla Germania nazista.²³ Crollo delle illusioni, dunque, e nel contempo crollo di ogni certezza, che si inserisce nella generale crisi del positivismo.²⁴ Di questa crisi i lavori della Yates sono un tipico prodotto, dal momento che all'audacia delle ipotesi, spesso non solo del tutto inverificabili ma addirittura infondate, l'autrice accompagna un'unica certezza: quella del relativismo della ricostruzione delle vicende umane.²⁵ Perciò i suoi studi mirano non tanto ad offrire risposte esaustive, quanto piuttosto a porre stimolanti domande; sono sempre tentativi, come l'autrice tiene a precisare in ogni libro – che è ella stessa la prima a demolire con una buona dose di autocritica e autoironia –, di abbozzare un discorso, mai di emettere la sentenza finale riguardo ad una questione; sono, cioè, «un approssimarsi al problema, e non l'approdo finale a una meta»,²⁶ «un edificio provvisorio, persino precario, che architetti successivi, meglio attrezzati senza dubbio revisioneranno e ri-

²³ Sulla cultura della crisi cfr. la serie di saggi dal titolo *I profeti della crisi europea*, «Terzo programma», 3, 1962, con contributi di V. FROSINI su Oswald Spengler, di R. TREVES su José Ortega y Gasset, di N. BOBBIO su Julien Benda, di E. PACI su Johan Huizinga e di E. GARIN sugli italiani e la crisi europea, pp. 137-176; M. NACCI, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Torino, Loescher, 1982 (per la ricca bibliografia, pp. 33-41); ID., *La crisi della civiltà: fascismo e cultura europea*, in O. POMPEO FARACOVÌ (a cura di), *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, Livorno, Belforte, 1985, pp. 41-71. Inoltre P. ROSSI, *Il «Processo a Galilei» nel XX secolo*, in ID., *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli, Morano, 1971, pp. 11 e sgg.; ID., *Fra Arcadia e Apocalisse: note sull'irrazionalismo italiano degli anni sessanta*, in ID., *Immagini della scienza*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 269-315 (poi pubblicato in *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 65-122), che individua le origini di tale irrazionalismo proprio nella cultura della crisi. Per l'Inghilterra degli anni trenta cfr. A. CASSANI, «A low dishonest decade: la genesi del «mito degli anni Trenta» nella cultura britannica», *Rivista di filosofia*, 69, 11, 1978, pp. 200-220. Sull'emigrazione degli intellettuali europei si veda H. S. HUGHES, *Da sponda a sponda. L'emigrazione degli intellettuali europei e lo studio della società contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1977.

²⁴ Su tale crisi nei suoi riflessi in campo storico si veda G. SASSO, *Tramonto di un mito. L'idea di progresso fra Ottocento e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1984, in particolare pp. 145 e sgg. Va ricordato che nel 1946 esce in Inghilterra, pubblicata postuma presso la Clarendon Press, l'opera *The idea of history* di R. G. COLLINGWOOD, che espone la sua idea di storia come conoscenza non oggettiva ma congetturale e relativa. Questa concezione della storia, fondata non sul problema della «verità» o «falsità» delle fonti, ma piuttosto sul loro significato, pare riflettersi nella produzione storiografica della Yates, che conosce senz'altro il citato libro. Ciò risulta da un foglio sparso, contenuto in un diario del 1962 (A.W.I., *The working materials and correspondence of Frances A. Yates, personal papers* cit., dove si legge: «Collingwood necessary assumptions; criterion of minimum of these»).

²⁵ «Il vero sapore e le sensazioni di un momento storico – scrive la Yates – passano con esso e abbandonano i solidi monumenti nel processo che li farà diventare pezzi da museo». Cfr. i *Frammenti autobiografici* cit., p. 180.

²⁶ F. A. YATES, *Shakespeare's last plays. A new approach*, London, Routledge and Kegan Paul, 1975. Cfr. la traduzione italiana, *Gli ultimi drammi di Shakespeare. Un nuovo tentativo di approccio*, Torino, Einaudi, 1979 (Premessa, p. x).

toccheranno»: ²⁷ un *work in progress* costante, quindi, che suggerisce l'idea di una conoscenza intesa non come possesso stabile, ma come lotta perenne. Proprio per questo motivo le critiche, alcune delle quali addirittura feroci, a cui sono stati sottoposti i suoi libri appaiono quanto meno ingenerose, perché la studiosa tiene a ribadire la sua immagine di umile storica, fino addirittura a negare che nei suoi lavori esista un qualsiasi modello interpretativo. ²⁸ Di qui l'assoluto disinteresse per la costruzione di una teoria della storiografia, che la differenzierà sempre da altri membri del Warburg Institute. ²⁹

Non meno importante, nell'offrire una possibile chiave di lettura di un itinerario per molti versi originale, ci sembra il rapporto con il cristianesimo, ai cui principi la Yates viene educata dalla famiglia e che rimane sempre, nel corso di una lunga vita, un valore da opporre ai nuovi miti della civiltà moderna ostinatamente rifiutati. ³⁰ Non si tratta di un'adesione incondizionata e dogmatica ad un preciso *corpus* teologico; si tratta invece, nell'ambito di una posizione anglicana e duramente anticattolica, di un accordo spontaneo con gli ideali di pace, di tolleranza e di umanità tipici di un cristianesimo individuale e senza Chiesa, e sostenuti da una religione piuttosto della natura che non di Dio. ³¹

²⁷ Id., *The occult philosophy in the Elizabethan age*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979. Si veda la traduzione italiana *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana* Torino, Einaudi, 1982 (Introduzione, p. 8).

²⁸ Esempio in tal senso è l'intervento *Print culture: the Renaissance, Collected essays*, III cit., pp. 188-189. Si tratta della recensione al libro di E. L. EISENSTEIN, *The printing press as an agent of change: Communications and cultural transformations in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 (trad. it., *La rivoluzione inavvertita: la stampa come fattore di mutamento*, Bologna, Il Mulino, 1985), pubblicata in «Encounter», 52, 4 aprile 1979, in cui la Yates così si esprime: «I would like, however, to take this opportunity of stating clearly and firmly that there is no "Yates thesis" about this [sul problema dell'occultismo]. [...] As I am never tired of repeating, in prefaces and elsewhere, I am only a historian [...]. It will not be a "Yates thesis" but only another Yates attempt at laborious digging, or a sign-posting of fields in the hope that others will dig more deeply».

²⁹ «I have never thought much about my historical method, though of course I have been deeply influenced by the methods of the Warburg Institute. But I think that my main method has been labour, the pursuit of every clue, the excitement of the search as new connections and new meanings become apparent» (*Autobiographical fragments*, inediti, p. 3, in A.W.I., *The working materials and correspondence of Frances A. Yates, personal papers* cit.).

³⁰ Sul ritorno al sacro come risposta alla crisi della civiltà cfr. i lavori di G. FILORAMO, in particolare *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Roma-Bari, Laterza, 1986; inoltre Id., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari, Laterza, 1983, *passim*; Id., *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Roma-Bari, Laterza, 1990, *passim*.

³¹ «I am an Anglican, who takes the historical view that the Nazi revolution of 1559, and all the miserable complications which ensued, deprived me as part of my natural and native inheritance as an English Catholic». Cfr. la lettera di F. A. Yates a P. Hughes, Londra, 23 settembre 1942, in A.W.I., *The working materials and correspondence* cit. (la lettera mi è stata cortesemente segnalata dal professore J. B. Trapp).

L'adesione ai valori del cristianesimo si colloca nel quadro di una cultura duramente critica nei confronti della «civiltà delle macchine» e della tecnologia, cultura che era assai vivace in Inghilterra fin dal secondo Ottocento, da Thomas Carlyle a Charles Dickens, e si concretava in una posizione di «anticapitalismo romantico».³² Polemica verso l'epoca di «materialismo» in cui si trova a vivere, la Yates condivide molti temi della cultura della crisi: dalla critica contro gli abusi della tecnologia alla riflessione sulla moderna realtà desacralizzata, dalla denuncia del mondo materialistico alla sfiducia nell'idea di progresso e nella bontà della scienza e, ancora, all'interesse verso la magia e l'occultismo; temi – che com'è noto – costituiscono, dal primo dopoguerra in poi, oggetto delle variegate riflessioni di intellettuali come Oswald Spengler, Paul Valéry, Max Scheler, per non parlare di René Guénon, e divennero, fra il 1935 e il 1942, l'asse portante dell'attacco di Theodor Wiesengrund Adorno e Max Horkheimer alla società scienziata e borghese. Certo, per la Yates, la fine del liberalismo ottocentesco e dei valori di cui esso era espressione, l'instaurarsi di regimi totalitari in vari paesi europei, l'organizzazione razionale e scientifica del lavoro di fabbrica rappresentano i diversi volti di un processo che ha condotto al distacco dell'umanità dal mondo della natura primigenia. Ma il viaggio della Yates verso il Rinascimento, la religione, la magia e l'ermetismo – un viaggio che è nettamente individuale –³³ ha solo in parte i caratteri di una fuga mistica alla ricerca di una perduta età dell'oro. All'idea del «tramonto dell'Occidente» l'autrice reagisce infatti – o almeno così ci sembra – con la riproposizione di un modello che è nel contempo politico, morale e religioso.

2. Dalla parola all'immagine: l'ingresso al Warburg Institute

Se la stampa del volume su *John Florio* fa emergere la Yates «dalla più totale oscurità di Claygate alla fama di autrice di un libro celebre»,³⁴ è la traduzione in inglese, iniziata intorno al 1935-36 e mai condotta a termine, della *Cena de le ceneri* di Giordano Bruno a metterla in contatto con Dorothea Waley Singer e con il marito Charles Singer e poi con Edgar Wind.

³² Su questi aspetti si veda ancora R. RUNCINI, *Illusione e paura cit.*, passim.

³³ Non direttamente influenzato, cioè, dalla lettura dei testi classici della «crisi», come risulta dallo schedario della *Library of Frances Yates* e dalla *List of offprints and books from the library of Frances A. Yates not retained by the library, either because not required or because duplicates, compiled October-December 1984* (conservati presso gli A.W.I.).

³⁴ *Frammenti autobiografici cit.*, p. 210.

Wind, appartenente al Warburg Institute, l'istituto trasferito nel 1933 a Londra dall'Amburgo nazista,³⁵ la invita a servirsi della biblioteca. Si tratta di un incontro decisivo, anche se inizialmente informale, per la studiosa, che nel Warburg trova grandi stimoli a livello sia metodologico sia tematico.³⁶ Fondamentale è la frequentazione della biblioteca, il labirinto che affascina e terrorizza intere generazioni di studiosi, dove «storia dell'arte, del mito, della religione, della linguistica non erano solo poste l'una accanto all'altra ma collegate l'una con l'altra e collegate tutte a un comune centro ideale».³⁷ Da questa raccolta di problemi, più che di libri, e dai rapporti con altri membri del Warburg – oltre a Edgar Wind, in particolare Fritz Saxl e Gertrud Bing³⁸ –, la Yates apprende un nuovo tipo di «scrittura della storia»: «una storia completa, enciclopedica, che integra [...] la storia dei simboli e del linguaggio metaforico nella storia generale», una «storia warburghiana», come la definisce l'autrice stessa.³⁹ In realtà, individuare gli

³⁵ Sulla famiglia Warburg in quegli anni cfr. l'autobiografia di I. WARBURG SPINELLI, *Il tempo della coscienza. Ricordi di un'altra Germania 1910-1989*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 51 e sgg.

³⁶ Nel discorso pronunciato, l'8 ottobre 1978, durante il ritiro del premio Galileo Galilei per i suoi studi sulla civiltà italiana, sotto gli auspici dell'università di Pisa, la Yates afferma che l'incontro con il Warburg «era una rivelazione assolutamente nuova per me, abituata come ero a lavorare entro la tradizione inglese di studi rinascimentali, una tradizione prevalentemente letteraria o storico-fattuale». Il discorso si legge in traduzione italiana in T. Bolelli (a cura di), *Studiosi stranieri della civiltà italiana. Testimonianze e discorsi dei vincitori del Premio Internazionale Galileo Galilei dei Rotary italiani*, Pisa, Pubblicazione del Ventennale, 1981, pp. 133-147; p. 137; versione inglese, *Speech on the acceptance of the Premio Galileo Galilei*, Pisa, in *Collected essays cit.*, II, *Renaissance and Reform*, pp. 1-5; p. 3. Nel 1937 iniziano le pubblicazioni del «Journal of Warburg Institute» (da ora in poi «JWI»), ad opera di Edgar Wind e Rudolf Wittkower, e la Yates vi collabora nella veste di italianista con la traduzione in inglese dello studio sugli Orti Oricellari di D. CANTIMORI, *Rhetoric and politics in Italian Humanism* e con il saggio *Italian teachers in Elizabethan England*, pp. 83-102 e 103-116 (farà parte del comitato editoriale fino al 1981). I volumi successivi ospitano molti saggi di storici italiani e attorno all'Istituto si viene lentamente formando un gruppo di «Londinian Italians» (cfr. *Speech cit.*, p. 5), di cui fanno parte tra gli altri Roberto Weiss, Carlo Dionisotti, Giovanni Aquilecchia e Arnaldo Momigliano.

³⁷ S. SETTIS, *Warburg continuatus. Descrizione di una biblioteca*, «Quaderni storici», 58, 1, 1985, pp. 5-38; pp. 9-10. Sulla biblioteca del Warburg Institute cfr. anche F. SAXL, *La storia della Biblioteca Warburg (1886-1944)*, un lavoro incompiuto e pubblicato in E. H. GOMBRICH, *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 277-290.

³⁸ Per i rapporti con questi intellettuali cfr. le lettere conservate in A.W.I., *The working materials and correspondence cit.*

³⁹ *Frammenti autobiografici cit.*, p. 219. Sul metodo warburghiano cfr., oltre alla biografia di E. H. GOMBRICH su *Aby Warburg cit.*, G. PASQUALI, *Aby Warburg*, in *Id.*, *Vecchie e nuove pagine stravaganti di un filologo*, Torino, De Silva, 1952 (II ed. Firenze, Sansoni, 1968), pp. 49-67; G. BING, *Aby A. Warburg*, «Rivista storica italiana», 72, 1, 1960, pp. 100-113; *Id.*, *Introduzione a A. WARBURG, La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1966 (ristampa 1996), pp. IX-XXXI; *Id.*, *Ricordo di F. Saxl (1890-1948)*, in F. SAXL, *La storia delle immagini*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 267-293, di cui si veda

elementi costitutivi di un supposto metodo warburghiano è operazione piuttosto complessa, che ha suscitato, anche in Italia, un interessante dibattito.⁴⁰

È noto che l'attività dell'Istituto è andata sempre più diversificandosi rispetto alle proposte del suo fondatore Aby Warburg, morto nel 1929, a tal punto da rendere decisamente problematico l'esame delle relazioni tra la Yates e tale *milieu*. «Una miniera, un pozzo centrale scavato dal Warburg, da cui si dipartono gallerie a destra e a sinistra e a livelli diversi, ognuno sfruttando una vena differente della medesima sostanza»: così Gertrud Bing ha presentato l'opera di Warburg, un'opera diventata feconda anche «perché era rimasta frammento, con la potenza che ha il frammento di testimoniare dell'esistenza di un edificio più grande e di sfidare l'immaginazione a completarne i particolari».⁴¹ Al percorso storiografico di Warburg si affiancano infatti, fin dall'epoca in cui ad Amburgo la biblioteca si trasforma in istituto di ricerca (1921),⁴² filoni culturali profondamente diversi tra loro, che vanno dagli studi di Ernst Cassirer a quelli di iconologia e di iconografia di Erwin Panofsky e Fritz Saxl, dai lavori sulla mitologia classica di Jean Seznec a quelli sulla simbologia e sull'architettura di Rudolf Wittkower, cui si aggiunge, negli anni successivi, un rinnovato interesse per la psicologia e per la psicanalisi. Una «scuola di maestri»,⁴³ dunque, di personalità fornite ciascuna di un profilo intellettuale preciso. Nell'Istituto la Yates non trova quindi una vera scuola, ma piuttosto un ambiente assai vivace e ricco di incentivi, che, rimanendo tra l'altro un'isola a parte

l'Introduzione di E. Garin, pp. v-xvii; E. PANOFSKY, *Il significato delle arti visive*, trad. it., Torino, Einaudi, 1999; Id., *La prospettiva come forma simbolica e altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1995 (a cura di G. D. Neri); D. CANTIMORI, *Conversando di storia*, Bari, Laterza, 1967, pp. 179 e sgg.; D. ERIBON-E. H. GOMBRICH, *Il linguaggio delle immagini*, trad. it., Torino, Einaudi, 1994, pp. 30 e sgg.; O. NICCOLI, *Le testimonianze figurate*, in *Il mondo contemporaneo* (a cura di N. Tranfaglia), Firenze, La Nuova Italia, 1981-1983, X, *Gli strumenti della ricerca*, 3, *Questioni di metodo*, pp. 1101-1121. Si veda inoltre S. FERRETTI, *Il demone della memoria. Simbolo e tempo storico in Warburg, Cassirer, Panofsky*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, che offre anche alcune riflessioni sul warburghismo.

⁴⁰ Si vedano in particolare gli interventi di E. GARIN, *Introduzione* a F. SAXL, *La storia delle immagini* cit. e le riflessioni critiche di C. GINZBURG, *Da A. Warburg a E. H. Gombrich. (Note su un problema di metodo)*, «Studi medievali», 7, 2, 1966, pp. 1013-1065, ristampato in Id., *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 29-106. Sulla ricezione della metodologia warburghiana in Italia cfr. G. AGOSTI, *Qualche voce italiana della fortuna storica di Aby Warburg*, «Quaderni storici», 58, 1, 1985, pp. 39-50.

⁴¹ G. BING, *Introduzione* cit. a A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo*, p. xv.

⁴² Sull'attività dell'Istituto negli anni venti si veda P. GAY, *La cultura di Weimar. The outsider as insider*, trad. it., Bari, Dedalo, 1978, in particolare pp. 56-60.

⁴³ Così l'ha definita S. FERRETTI, *Il demone della memoria* cit., *Introduzione*, p. XIII.

rispetto alla cultura del tempo (la tradizione empirica inglese accoglie con difficoltà l'apparato teorico warburghiano e, non a caso, solo nel 1944 l'Istituto viene inserito nella struttura universitaria londinese),⁴⁴ costituisce un luogo ideale per chi, come lei, proviene da una formazione extra-academica. Né va dimenticato che, se negli anni trenta la Yates entra come «allieva» al Warburg, nei decenni che seguono diventa ella stessa uno dei *maîtres à penser* del gruppo, contribuendo a rinnovare profondamente l'indagine sul Rinascimento e ad estendere all'intera storia della cultura un metodo nato nell'ambito della storia dell'arte.

Ma, al di là dei singoli indirizzi di ricerca, è forse possibile riconoscere, almeno a grandi linee, una serie di elementi comuni agli studiosi warburghiani, elementi che hanno innovato alle radici i concetti stessi di storia e di fonte storica e che la Yates ha fatto propri:⁴⁵ l'idea dell'interdisciplinarietà, innanzi tutto, intesa non come cooperazione tra specialisti di diverse materie, ma come presenza, nella mente di ognuno, di un'immagine unitaria del sapere; l'uso, accanto alle fonti letterarie e documentarie, delle testimonianze figurate, ossia delle immagini viste come riflesso di idee e, dunque, il superamento di un'analisi formale dell'opera d'arte. A partire dal libro su *The French academies of the Sixteenth Century* del 1947, nato da una serie di seminari tenuti al Warburg nel 1940,⁴⁶ fino all'ultimo volume su *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana* (1979), sempre vi è la volontà di proporre una storia interdisciplinare che, indagando il lungo periodo, sia capace di fondere la filosofia e la religione con la letteratura, la musica e l'arte, lette in chiave non estetica ma ideologica, alla ricerca cioè di un riposto e unitario messaggio morale e, a volte, implicitamente anche politico. Di qui l'uso di diverse fonti che vanno dai testi, a stampa o manoscritti, filosofici e religiosi a quelli letterari e musicali, fino ai documenti iconografici e iconologici. Mentre dal primo lavoro sul movimento accademico francese del Cinquecento a *L'Illuminismo dei Ro-*

⁴⁴ Sui difficili rapporti tra il Warburg e la cultura londinese si veda O. NICCOLI, *Le testimonianze figurate* cit., p. 1103. In generale sulla storiografia inglese degli anni trenta-cinquanta cfr. PAOLO ROSSI, *Teoria della storia e metodologia storiografica nel pensiero inglese contemporaneo*, «Rivista storica italiana», 66, 1, 1954, pp. 68-91. Interessanti sono anche le considerazioni sull'insularità degli storici inglesi di M. BELOFF, *La storiografia inglese contemporanea*, ivi, 72, 2, 1960, pp. 304-316.

⁴⁵ Si vedano le riflessioni di E. Garin, *Introduzione* cit. a F. SAXL, *La storia delle immagini* cit.

⁴⁶ F. A. YATES, *The French academies of the Sixteenth Century*, London, Studies of the Warburg Institute, 1947; ristampe Nelden, Liechtenstein, Kraus Reprint, 1968 e Frome and London, Butlerand, 1988 (a cura di J. B. Trapp).

sa-Croce⁴⁷ l'autrice fonda le sue interpretazioni sull'equilibrato esame di una documentazione molteplice, negli ultimi tre studi *Astrea. L'idea di impero nel Cinquecento* (1975), *Gli ultimi drammi di Shakespeare* (1975) e *Cabbala e occultismo* si nota una netta prevalenza della letteratura come fonte storica. Una letteratura che è utilizzata non come strumento di comprensione del sociale, secondo il modello teorizzato, tra gli altri, da Louis Chevalier,⁴⁸ bensì come chiave interpretativa per accedere al cosmo culturale di un autore o di un'intera epoca, come mezzo per ricostruire battaglie intellettuali e scontri politici, con un chiaro privilegio concesso al momento ideologico rispetto a quello artistico.

L'esperienza storiografica della Yates non si esaurisce, in realtà, nell'ambito del cosiddetto metodo warburghiano. Nel suo apparato concettuale confluisce la tradizione della *history of ideas*, avviata con la nascita dell'*History of Ideas Club*, fondato a Baltimora nel 1923 per iniziativa di Gilbert Chinard, George Boas e Arthur Lovejoy.⁴⁹ Con tale gruppo – che a partire dagli anni trenta ha quale organo ufficiale il «Journal of the history of ideas» – la Yates entra in contatto attraverso George Boas, che Ernst H. Gombrich ha conosciuto in America nel 1949 e che diviene intimo amico della studiosa.⁵⁰ All'incontro seguono nei decenni successivi frequenti e reciproche visite e un proficuo scambio culturale tra l'équipe londinese e la scuola americana, che nel 1960, a Cambridge, diviene l'*International Society for the History of Ideas* con la partecipazione di alcuni membri del Warburg, tra cui Gombrich e Wittkower.⁵¹ Sono queste le

⁴⁷ *The Rosicrucian Enlightenment*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972 (trad. it., *L'Illuminismo dei Rosa-Croce. Uno stile di pensiero nell'Europa del Seicento*, Torino, Einaudi, 1976. Il sottotitolo compare solo nell'edizione italiana).

⁴⁸ Cfr. le riflessioni di L. CHEVALIER, *La letteratura*, in: *Il mondo contemporaneo cit.*, *Gli strumenti della ricerca*, 3, pp. 1170-1187.

⁴⁹ Cfr. A. LOVEJOY, *Reflections on the history of ideas*, «Journal of the history of ideas», 1, 1, 1940, pp. 3-23 (poi ripubblicato in Ph. P. Wiener-A. Noland (a cura di), *Ideas in cultural perspective*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1962, pp. 3-23); G. BOAS, *The history of ideas: An introduction*, New York, Ch. Scribner's, Sons, 1969; A. O. LOVEJOY, *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1982, in cui si veda l'Introduzione di Paolo Rossi, pp. 7-17. Cfr. inoltre P. ROSSI, *Problemi di metodologia storiografica nella cultura americana*, in *Id.*, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Torino, Einaudi, 1975 (1969), pp. 125 e sgg.; *Id.*, *I ragni e le formiche. Un'apologia della storia della scienza*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 178-181.

⁵⁰ Cfr. E. H. GOMBRICH, *La storia delle idee. Omaggio personale a George Boas (1891-1980)*, in *Id.*, *Custodi della memoria cit.*, pp. 179-199; p. 183. Per i rapporti tra la Yates e Boas si vedano anche le lettere conservate presso A.W.I., *The working materials and correspondence cit.*

⁵¹ Si veda P. ROSSI, *Introduzione cit.* a A. O. LOVEJOY, *L'albero della conoscenza cit.*, pp. 13-14. Tra i membri figurano, tra gli altri, Pierre Francastel per le arti, John Hightower e Max Lohr per le culture orientali, Juan Marias per la letteratura e Peter Gay per il pensiero politico.

due tradizioni che fanno da sfondo al percorso intellettuale della Yates, la quale ricostruisce la storia non tanto «nel senso di storia degli avvenimenti», quanto piuttosto «nel senso di storia delle idee quali si sono storicamente sviluppate e come sono state espresse in immagini». ⁵² È indubbio che, se la storia delle immagini occupa una parte di primo piano nel suo itinerario storiografico (la Yates negli anni cinquanta collabora, tra l'altro, alla nuova edizione di *Saturn and melancholy*, poi pubblicata da Raymond Klibansky, Erwin Panofsky e Fritz Saxl nel 1964, anche se il saggio sulla melanconia in età elisabettiana, troppo lungo, non viene inserito nel libro), ⁵³ è il primato delle idee a caratterizzare i suoi lavori. Nella *History of ideas* la Yates trova un tentativo di sintesi capace anch'esso di porre fine alle barriere tra le discipline e di originare una conoscenza unitaria. ⁵⁴ Il fondamentale apporto della scuola americana non può che convivere con il rifiuto di un'altra parte, non meno importante, della tradizione warburghiana: quella basata sullo sforzo di conciliare lo studio delle idee con lo studio delle vicende concrete e delle «cose» tra esse circolanti, e anche attenta a tutti gli aspetti della civiltà materiale, che ha rappresentato la vera essenza del progetto di Aby Warburg. ⁵⁵ Si coglie, talvolta, nella Yates, una sorta di atteggiamento aristocratico che la porta a disdegnare tutto ciò che attiene alla sfera della cultura materiale. Al primato assoluto delle idee sui fatti sono connessi il sostanziale disinteresse dell'autrice verso i problemi economici e sociali e, di qui, la chiusura completa, metodologica ma anche ideologica, nei confronti del materialismo storico. Totalmente estraneo alla prospettiva della Yates è anche il percorso tracciato dalle «Annales» con la loro apertura alla storia economica e sociale da un lato, antropologica

⁵² F. A. YATES, *Gli ultimi drammi di Shakespeare* cit., p. 97.

⁵³ Cfr. F. A. YATES, *Prefazione a Cabbala e occultismo* cit., pp. IX-XI; p. IX. Il saggio della Yates confluirà nel libro appena citato, in particolare nei capitoli su *La filosofia occulta e la melanconia: Dürer e Agrippa* e su *Agrippa e la melanconia elisabettiana: The shadow of night of George Chapman*. Per il libro su *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte* cfr. l'edizione italiana, Torino, Einaudi, 1983.

⁵⁴ «My aims – scrive la Yates – have been hardly conscious but I think that one of them has been crossing frontiers, crossing national frontiers in studies overlapping different national cultures, and crossing frontiers between disciplines, those artificial divisions between disciplines. I think that I have concentrated in history of ideas on ideas which cross frontiers and belong to mankind as a whole» (A.W.I., *The working materials and correspondence, Personal papers, Autobiographical fragments* cit., p. 4). Sul ruolo della storia delle idee in tal senso si veda P. Rossi, *Sulla storicità della filosofia e della scienza*, in Id., *Storia e filosofia* cit., pp. 201-226; pp. 219-221 (saggio già pubblicato sulla «Rivista di filosofia», 15, 2, 1964, pp. 131-153).

⁵⁵ Cfr. G. Bing, *Introduzione a A. Warburg, La rinascita del paganesimo* cit., pp. xx e segg.

dall'altro.⁵⁶ Al centro delle sue opere sta sempre lo sviluppo di un'idea o di un movimento di idee, indagate nell'ambito della storia religiosa, scientifica, filosofica, letteraria, artistica e politica; e spesso le idee sembrano sganciarsi dal loro artefice e dal contesto che le ha generate per assumere al ruolo di protagoniste assolute. Storia delle *élites* colte, dunque, ma visitata più spesso attraverso l'analisi di autori marginali, che si rivelano significativi, perché proprio la loro scarsa originalità fa emergere le credenze tipiche di un'epoca.

Nell'apparato storiografico della Yates paiono inoltre confluire – sulla base di un approccio puramente strumentale attento a singoli spunti più che ad un metodo complessivo – alcuni risultati della psicoanalisi, coltivata da vari membri del Warburg Institute, che nei lavori di Sigmund Freud e di Carl Gustav Jung in particolare trovano una conferma alla tesi dello stretto legame esistente tra le questioni estetiche e i valori morali.⁵⁷ La psicoanalisi, infatti, sollecita l'individuazione di nuovi significati nel linguaggio poetico-artistico e nelle sue metafore.⁵⁸ L'autrice accoglie, mediante Gombrich di cui utilizza il volume sulle *Icones symbolicae* del 1948,⁵⁹ l'idea, anche junghiana, che i simboli e le immagini possano avere un senso intrin-

⁵⁶ Per uno sguardo generale alle «Annales», dalla fondazione a Strasburgo nel 1929 sino agli esiti più recenti, cfr. J. Le Goff (a cura di), *La nuova storia*, trad. it., Milano, Mondadori, 1988.

⁵⁷ Si veda E. KRIS, *Ricerche psicoanalitiche sull'arte*, trad. it., Torino, Einaudi, 1988 con *Prefazione* di E. H. Gombrich, pp. XIII-XXVIII; E. H. GOMBRICH, *Freud e la psicologia dell'arte. Stile, forma e struttura alla luce della psicanalisi*, trad. it., Torino, Einaudi, 1982; ID., *A cavallo di un manico di scopa. Saggi di teoria dell'arte*, trad. it., Torino, Einaudi, 1980, in particolare la *Prefazione*, pp. XIX-XXIV; ID., *Immagini simboliche. Studi sull'arte del Rinascimento*, trad. it., Torino, Einaudi, 1979.

⁵⁸ «Non si può mettere in dubbio – ha scritto Ernst H. Gombrich – che le scoperte di Freud ci abbian messi in grado di guardare più a fondo nelle consonanze e dissonanze dei molteplici strati significativi intessuti nel simbolo artistico. Esse ci hanno concesso di allargare di molto i confini del segno, e di proporre nuovi problemi». ID., *Freud e la psicologia dell'arte* cit., p. 107. A coltivare studi psicanalitici sono soprattutto Otto Kurz, assistente di Ernst Kris – dal 1933 direttore, su invito di Freud, della rivista «Imago», nata dall'incontro tra cultura e psicoanalisi – e Ernst H. Gombrich, entrati al Warburg Institute per iniziativa di Kris. Sui rapporti tra Kris, Kurz e Gombrich cfr. la *Prefazione* cit. di E. H. Gombrich a E. KRIS, *Ricerche psicoanalitiche*. Su Kris si veda E. H. GOMBRICH, *Studio dell'arte e studio dell'uomo. Ricordi della mia collaborazione con Ernst Kris (1900-1957)*; su Kurz ID., *L'esplorazione dei contatti culturali. Il contributo di Otto Kurz (1908-1975) al progresso degli studi*, in: ID., *Custodi della memoria* cit., pp. 241-255 e pp. 257-274.

⁵⁹ ID., «*Icones symbolicae: the visual image in neoplatonic thought*», «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» (da ora in poi «JWCI»), 11, 1948, pp. 163-192, poi ristampato in *Immagini simboliche. Studi sull'arte del Rinascimento* cit., dove tra l'altro l'autore discute criticamente su *Aspirazioni e limiti dell'iconologia*, pp. 3 e sgg., prendendo parzialmente le distanze dall'uso di fonti iconologiche. Si veda anche ID., *In search of cultural history*, Oxford, Clarendon Press, 1974 (1969).

seco di natura ideologica, a patto – per Gombrich – che siano calati in un preciso contesto. Se la scrittura della Yates, che procede spesso sulla base di associazioni di idee, può richiamare alla memoria le tecniche freudiane, è dallo studio junghiano su *Psicologia e alchimia*, pubblicato nel 1944,⁶⁰ che ella pare soprattutto attingere. Da questo libro – che cita solo in *Giordano Bruno*, ma che ci sembra lo sfondo presente nelle sue opere sulla magia, sull'ermetismo, sulla cabbala e sui Rosa-Croce – trae forse la lettura simbolica del linguaggio dell'alchimia e l'immagine dell'alchimia vista come un complesso movimento di natura religiosa più che prescientifica, come «una forma marginale di religiosità».⁶¹ Né va dimenticata l'importanza data da Jung all'iconografia intesa non nel suo significato decorativo, bensì nella sua connessione con il testo scritto.⁶² V'è anzi da domandarsi se la Yates non tragga proprio da Jung l'idea delle «icone verbali», ossia delle immagini simboliche espresse nei testi letterari. Che l'autrice attribuisca spesso a determinati simboli un valore immutabile nel tempo e nello spazio e che, a partire da tali simboli, individui connessioni e analogie tra contesti geografici, cronologici e culturali alquanto differenti tra loro sembra una testimonianza di quanto debba al concetto junghiano di archetipi collettivi.⁶³

Individuati gli apporti del metodo warburghiano, della storia delle idee e della psicoanalisi, va però detto che, a ben vedere, il percorso della Yates risulta in larga misura personale. A contraddistinguere i suoi lavori è anche qualcosa che poco ha a che fare con scelte storiografiche e metodologiche: lo stile antiaccademico, anzitutto, che rende alcuni suoi libri un racconto avvincente o una grande fiaba, più simile ad un romanzo che a un saggio storico. Non si tratta soltanto del gusto del raccontare, che le deriva dalla sua formazione letteraria e che implica spesso una prevalenza del momento narrativo su quello interpretativo, ma di un originale modo di concepire la narrazione della storia, sulla base di una concezione «poetica» della storia

⁶⁰ Si veda C. G. JUNG, *Psicologia e alchimia*, trad. it., Torino, Boringhieri, 1981.

⁶¹ *Ivi*, p. XII. Su psicologia e religione in Jung cfr. G. FILORAMO, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 223-250.

⁶² Cfr. la *Presentazione* di L. Aurigemma a C. G. JUNG, *Psicologia cit.*, pp. VII-XV.

⁶³ Si vedano, ad esempio, l'analisi di «Il ritratto dell'ermellino», interpretato sulla base di un confronto con il *Trionfo della morte* (19-21) di Francesco Petrarca (*Astrea cit.*, pp. 251 e sgg.) e l'analisi del significato dei tre scrigni, presenti in *Il mercante di Venezia* di Shakespeare, per la quale l'autrice parte dalla novella delle tre anella di Giovanni Boccaccio (si tratta di *Melchisedech giudeo con una novella di tre anella cessa un gran pericolo dal Saladino apparecchiatoogli*, *Decamerone*, I giornata, III novella), in cui i tre scrigni rappresentano le tre grandi religioni (*Cabbala e occultismo cit.*, pp. 167-169).

stessa. Assai significativa in tal senso è la struttura dei suoi volumi, dove spesso l'esposizione si snoda considerando non tanto precise tematiche o un ordine cronologico, quanto piuttosto il filo rosso dei suoi pensieri, con continui ritorni a vicende passate e anticipazioni di avvenimenti futuri.

A tratti viene il sospetto (e tale rimane) che la Yates, lungi dall'essere solo una studiosa dell'ermetismo, adotti la stessa metodologia ermetica nelle sue interpretazioni, in cui è forse possibile rintracciare l'idea, tipica del pensiero ermetico, di una «*simpatia universale*», che si esprimerebbe attraverso le *signaturae rerum*, ossia attraverso «quegli aspetti formali delle cose che rinviano per somiglianza agli aspetti di altre cose». ⁶⁴ Il suo procedere attraverso il riconoscimento di simboli e la correlazione per similitudini e omonimie, il suo eccesso nello stabilire rapporti e analogie, la facilità con cui, seppur problematizzando, accoglie qualsiasi criterio di somiglianza come utile a individuare connessioni tra idee e persone sembrano collocarla tra i cosiddetti «adepti del velame». ⁶⁵ Nei suoi libri prevale una ricostruzione del passato e dei legami tra uomini, ideali e movimenti basata su comparazioni e parallelismi spesso del tutto interni alle opere. Meno presente è l'identificazione di tali legami a partire da contatti e incontri diretti tra i singoli (un limite da imputare anche agli oggetti studiati dalla Yates, che predilige i gruppi clandestini formatisi attraverso canali sotterranei e spesso inafferrabili), e del tutto assente è lo sforzo di interpretare le eventuali differenze di ricezione di una medesima opera. ⁶⁶ Senza dubbio l'autrice è affetta da quella che è stata definita la «sindrome del sospetto», ⁶⁷ una sindrome che la porta a scoprire, sempre e ovunque, un significato segreto, nascosto dietro al senso letterale e, per questa via, a fondare una teoria su dati del tutto inverificabili, perché solo supposti e non documentati, e spesso addirittura improbabili, sino a non arrendersi di fronte all'evidenza della contraddizione delle fonti.

⁶⁴ Al riguardo cfr. l'analisi dell'ermetismo offerta da U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990, *passim*; p. 62.

⁶⁵ *Ivi*, p. 91. Molti passi dei libri della Yates sono momenti in cui, direbbe Eco, «l'eccesso di interpretazione produce un dispendio di energie ermeneutiche che il testo non comporta» (p. 11). L'esempio più significativo in tal senso è senza dubbio il volume su *The Valois tapestries*, London, Routledge and Kegan Paul, 1975 (prima edizione London, Warburg Institute, 1959), definito dai critici un modello di «detective story»: è uno studio della collezione di arazzi dei Valois, che ritraggono le feste di corte nella Francia del 500, conservati presso la Galleria degli Uffizi di Firenze.

⁶⁶ Una direzione, questa, verso cui si è orientato invece E. H. Gombrich, di cui si veda il volume, in collaborazione con J. HOCHBERG e M. BLACK, *Arte percezione e realtà. Come pensiamo le immagini*, trad. it., Torino, Einaudi, 1992.

⁶⁷ Si veda ancora U. Eco, *I limiti dell'interpretazione* cit.

Certo, per tutti questi aspetti, l'itinerario della Yates sembra un viaggio non tanto nei secoli passati, quanto piuttosto nei meandri della sua mente. Ma vale la pena di non liquidare la sua attività definendola «in part a triumph of rhetoric»⁶⁸ e di riflettere invece sulle implicazioni ideologiche da cui traggono origine l'eccesso di amore per i suoi personaggi e la sua «ossessione» per il Rinascimento.

3. Tra storiografia e visione del mondo: alcune ipotesi interpretative

Ho dedicato quasi tutta la mia vita a cercare di capire un periodo storico che ho sempre ritenuto non una cosa morta del passato, ma un elemento di vitale importanza per la nostra fantasia e il nostro spirito.⁶⁹

L'interesse e la passione per il mondo rinascimentale che hanno accompagnato la Yates per oltre trent'anni non rappresentano forse una fuga all'indietro da parte di un'intellettuale dotata di «un atteggiamento quasi infantilmente fuori del mondo, che si associava a un sano buon senso nel giudicare persone e situazioni».⁷⁰ Durante il secondo conflitto mondiale e nell'immediato dopoguerra, la riscoperta del Rinascimento nasce dalla presa di coscienza da parte di molti intellettuali europei di una radicale rottura verificatasi, a partire dagli anni trenta, nel mondo contemporaneo.

Fedi antiche e radicate – ha scritto Cesare Vasoli –, comportamenti etici e politici che avevano faticosamente retto alla dura prova della grande guerra e del primo dopoguerra, apparivano adesso colpiti in modo irreparabile; e mentre risorgevano gli antichi e nuovi mostri che la ragione umanistica e illuministica si era illusa di avere esorcizzato per sempre, sembrava tramontare quella stessa fiducia nella funzione liberante e progressiva della cultura di cui la tradizione umanistica aveva fatto la propria insegna [...]. Adesso, dopo gli orrori della guerra, dopo i campi di sterminio [...], gli antichi fondamenti umanistici della cultura europea, i loro miti e utopie apparivano immagini corrose, un lontano sogno sopravvissuto solo nella tarda testimonianza degli ultimi epigoni.⁷¹

⁶⁸ Si veda l'intervento di B. VICKERS, *Frances Yates and the writing of history*, «Journal of modern history», 51, 2, 1979, pp. 287-316; p. 289.

⁶⁹ F. A. YATES, *Astrea* cit., Prefazione, p. XXI.

⁷⁰ Cfr. E. H. GOMBRICH, *La valutazione delle correnti esoteriche* cit., p. 231, che ha fornito una chiave di lettura priva di implicazioni ideologiche.

⁷¹ Sulla riscoperta del Rinascimento a partire dagli anni trenta cfr. C. VASOLI, *Il concetto di Rinascimento nel pensiero contemporaneo*, in V. Branca-C. Griggio-M. e E. Pecoraro-G. Pizzami-

In un'epoca di drammatica inquietudine ideologica e politica, volgersi al Rinascimento per scoprire gli ideali di quella grande trasformazione culturale ha il significato di una profonda autoanalisi, poiché il problema investe l'origine e la natura stessa della civiltà contemporanea, di cui ormai si vive la «catastrofica conclusione».⁷² Il periodo rinascimentale diviene dunque uno dei punti di riferimento indispensabili per chi voglia risalire ai processi costitutivi della civiltà moderna. Al Rinascimento guardano, con interessi, approcci ed esiti interpretativi anche profondamente diversi tra loro, storici di differenti nazionalità e formazione: da Federico Chabod a Eugenio Garin, da Wallace Klippert Ferguson a Lucien Febvre,⁷³ per citarne solo alcuni, che avviano una vivace discussione sulle origini, i caratteri e il senso storico della rinascita, contribuendo a mettere in dubbio l'immagine rinascimentale offerta da Jacob Burckhardt nella sua opera del 1860.⁷⁴

glio-E. Sequi (a cura di), *Il Rinascimento. Aspetti e problemi attuali*, Atti del X Congresso dell'Associazione Internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana, Belgrado, 17-21 aprile 1979, Firenze, Olschki, 1982, pp. 19-43; p. 22.

⁷² Si veda la riflessione di E. Garin sulla spinta «verso un ripensamento degli aspetti più importanti della cultura umanistico-rinascimentale [che] è dovuto al bisogno di renderci conto fino in fondo delle linee orientatrici essenziali della nostra cultura», nel saggio *Interpretazioni del Rinascimento, in Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Roma-Bari, Laterza, 1993 (1ª ed. 1954), pp. 90-107.

⁷³ Nel 1942 Federico Chabod riflette sul Rinascimento, esaltandone l'aspetto laico, tipico della tradizione umanistica (si veda *Il Rinascimento in: Problemi storici e orientamenti storiografici*, a cura di E. Rota, Como, Cavalleri, 1942, pp. 445-491, poi ristampato in *Questioni di storia moderna*, a cura di E. Rota, Milano, Marzorati, 1948, pp. 53-99 e ora in *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 73-109). Eugenio Garin, l'anno prima, aveva insistito piuttosto sulla molteplicità della Rinascita, per avviare, dal 1950 in poi, lo studio sul volto magico, ermetico e astrologico della cultura rinascimentale (si veda l'antologia di testi dal titolo *Il Rinascimento italiano*, Milano, Istituto per gli Studi di politica internazionale, 1941). Wallace Klippert Ferguson, nel libro su *Il Rinascimento nella critica storica*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1969 (1948), non ha dubbi riguardo all'esistenza di un'effettiva rinascita. Negli anni cinquanta Lucien Febvre dichiara invece che il Rinascimento è un'invenzione di Jules Michelet (cfr. *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica*, Torino, Einaudi, 1982 (1966), in particolare *Come Jules Michelet inventò il Rinascimento*, pp. 435 e sgg.). Su questi aspetti si veda C. VASOLI, *Il concetto di Rinascimento* cit., pp. 23 e sgg. Su Chabod e Febvre, storici del Cinquecento, cfr. i profili di D. CANTIMORI, in Id., *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 281 e sgg. e 213-254. Anche le riviste, e in particolare il «Journal of the history of ideas», negli anni cinquanta testimoniano la vivacità del dibattito. Si veda inoltre *Il Rinascimento. Significato e limiti*, Atti del III Convegno Internazionale sul Rinascimento, 25-28 settembre 1952, Firenze, Sansoni, 1953.

⁷⁴ J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1996. Sull'interpretazione burckhardtiana si veda R. KLEIN, *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, trad. it., Torino, Einaudi, 1975, pp. 212 e sgg. e soprattutto W. K. FERGUSON, *Il Rinascimento nella critica storica* cit., pp. 255 e sgg., lavoro importante per la ricostruzione dei dibattiti storiografici sul Rinascimento. Al riguardo si vedano anche C. Vasoli (a cura di), *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo, Palumbo, 1969 (II ed. 1976); i saggi contenuti nel volume di A. Prandi (a cura di), *Interpretazioni del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1971, in particolare F. CHABOD, *Il*

Come per molti storici, anche per la Yates lo studio del Rinascimento non è materia neutra, ma trae origine da una riflessione complessiva sul mondo moderno; nasce dalla volontà di riportare alla luce filoni di pensiero, sogni e ideali trascurati in sede storiografica e che invece hanno avuto un peso determinante nel processo di avvio alla modernità. Proprio chi ha assistito al «crollo» di quegli antichi «sogni», «tra guerre anche più spaventose e più terribili cacce alle streghe», può volgersi a contemplare il Rinascimento «con un più profondo senso del precario e pericoloso equilibrio su cui [tali sogni] si libravano».⁷⁵

Il percorso della Yates – come si è detto – pare connesso alla crisi della civiltà e alla caduta dell'idea di progresso, e si manifesta nella denuncia dell'universo materialistico, di cui l'autrice offre molte testimonianze nei suoi *Frammenti autobiografici*. Nel disprezzo per la «musica elettrica [che] ci riempie i timpani da mattino a sera», nel rifiuto in «un'età di materialismo» di possedere una macchina⁷⁶ si scorge la volontà di mantenere intatta un'originaria purezza, fatta di un contatto quotidiano con la natura e di un integrale rifiuto di tutti gli aspetti tecnologici della vita contemporanea.

[L'uomo] è divenuto prigioniero della tecnologia, ridotto, come essere umano, a una condizione di asservimento dagli imprevisi risultati della scienza applicata. Tale insoddisfazione ha dato origine al diffondersi della ricerca di valori religiosi, all'interesse per il mistero o l'«esoterico», nella speranza che ciò possa rispingere indietro verso un senso perduto del fine o del significato del mondo.⁷⁷

Ma la Yates non è né una portavoce dell'«oscurantismo antiscientista» di Spengler né una compagna di strada degli esponenti della letteratura antiscientista assai diffusa negli anni sessanta.⁷⁸ Dinanzi alla proclamata ban-

Rinascimento nelle recenti interpretazioni (pp. 25-43); P. O. KRISTELLER, *Le interpretazioni della civiltà del Rinascimento dopo Burckhardt* (pp. 165-184); *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Roma-Bari, Laterza, 1979, soprattutto D. HAY, *Storici e Rinascimento negli ultimi venticinque anni* (pp. 3-41) e P. O. KRISTELLER, *Il Rinascimento nella storia del pensiero filosofico* (pp. 151-179); M. CILIBERTO, *Il Rinascimento. Storia di un dibattito*, Firenze, La Nuova Italia, 1988 (1975), pp. 1-53.

⁷⁵ *Gli ultimi drammi di Shakespeare* cit., p. 126.

⁷⁶ «E questo scrive la Yates perché rifiutai sempre di averne una. Certamente si sarebbe potuto porre un freno a tutto, o se non altro controllarlo, se solo ci si fosse rifiutati di possedere quella robaccia» (*Frammenti autobiografici* cit., pp. 182 e 195).

⁷⁷ *L'Illuminismo dei Rosa-Croce* cit., *Introduzione*, p. xv.

⁷⁸ Su questi aspetti ha riflettuto PAOLO ROSSI, *Tradizione ermetica e rivoluzione scientifica* in *Id., Immagini della scienza* cit., pp. 149-181 (pubblicato prima in «Rivista di filosofia», 66, 1, 1975, pp. 20-56), che si è domandato se la Yates «si limita a [...] utilizzare alcune affermazioni avanzate (fra gli altri) da Jung e da Eliade oppure è giunta a far propria la loro tesi della scienza come incapacità di «sperimentare il sacro»? (pp. 170-171).

carotta della scienza e della civiltà contemporanea, l'autrice non reagisce negando la forza della ragione, la possibilità di costruire un progetto per il futuro. Tutt'altro. Guardare a un certo passato rinascimentale (e vedremo di quale passato si tratti) non vuol dire per lei rifugiarsi in un paradiso perduto, rifiutando il presente e la storia. Nel suo percorso intellettuale, «la perdita delle illusioni» coincide solo in parte con «il desiderio della regressione». ⁷⁹ Alla cultura della crisi è infatti connessa la cultura della ricostruzione, che attinge agli ideali politici, religiosi e morali che la Yates ritrova nella sua immagine del Rinascimento. E riflettere su alcuni degli elementi fondamentali all'origine del mondo contemporaneo – la nascita della scienza moderna, il rapporto tra questa e la morale e la religione, per citarne solo alcuni – significa anche offrire una propria risposta alla crisi della civiltà, cercando nel passato un modello da proporre per il presente. È chiaro infatti che «i temi discussi – scrive l'autrice – stanno al punto nodale di quelle preoccupazioni per la scienza e la religione che sono d'importanza tanto fondamentale ai nostri giorni». ⁸⁰

La scoperta di una via alternativa alla modernità, attraverso cui la studiosa ha profondamente rinnovato la visione del Rinascimento, è dunque legata a una scelta ideologica precisa: il Rinascimento, interpretato in chiave autobiografica, costituisce una parte della sua coscienza culturale e politica. Più che una «teorica dell'apocalisse», la Yates sembra, secondo la definizione, solo in apparenza sprezzante, di Delio Cantimori, uno dei «lontani e squallidi epigoni» degli umanisti ⁸¹ o, per dirla con la Yates, «a survivor from a distant past»; ⁸² uno tra gli esponenti di una cultura ormai al tramonto, ma in cui ella ancora crede fermamente. Non a caso, di fronte alla storiografia, soprattutto economica, propensa a mettere in dubbio l'esistenza di un'effettiva rinascita e a sottolineare maggiormente le «ombre» dell'epoca, ⁸³ la Yates sempre difen-

⁷⁹ Si vedano le riflessioni di Paolo Rossi sulla rivolta contro la scienza, *ivi*, p. 181; cfr., inoltre, *Id.*, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Bologna, Il Mulino, 1995.

⁸⁰ *L'Illuminismo dei Rosa-Croce cit.*, Introduzione, p. xxv.

⁸¹ D. CANTIMORI, *Umanesimo, Rinascimento, Riforma*, in: *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1976 (1959), 3 voll., vol. II, *Umanesimo, Rinascimento, Riforma*, p. 376. Si veda anche *Valore dell'umanesimo*, *ivi*, pp. 379-390.

⁸² Così si definisce F. A. Yates in una lettera a Corrado Vivanti, Londra 21 marzo 1975 (A.W.I., *The working materials and correspondence cit.*). È stato proprio Vivanti a promuovere la traduzione italiana dei libri della Yates presso la casa editrice Einaudi (le lettere relative sono conservate presso il citato fondo d'archivio).

⁸³ Al riguardo cfr. M. CILIBERTO, *Il Rinascimento cit.*, pp. 47 e sgg. e, soprattutto, W. K. FERGUSON, *Orientamenti recenti nella storiografia economica del Rinascimento*, in *Interpretazioni del Rinascimento cit.*, pp. 225-244.

derà il concetto di Rinascimento e la validità di questa categoria storiografica.⁸⁴

Quali siano i tratti caratteristici del Rinascimento e in che cosa consista davvero la rinascita cinquecentesca, è il primo interrogativo da porsi nell'affrontare il problema del rapporto tra storiografia e visione del mondo nella Yates. In quella rinascita l'autrice scorge l'inizio dell'era moderna, contrassegnata dalla riscoperta dell'uomo e della natura, ma è ben lontana dal fare propria la tesi burckhardiana, del resto già respinta da Aby Warburg e da altri storici – a partire da Henry Thode e Emile Gebhart, negli ultimi decenni dell'Ottocento, per giungere, attraverso Konrad Burdach, a Giuseppe Toffanin o a Delio Cantimori e alla sua lettura problematica⁸⁵ –, di un Rinascimento pagano tutto teso a liberarsi dai vincoli della religione. Dinanzi all'incapacità del sapere contemporaneo di unire armoniosamente cultura, morale e religione, dinanzi all'incapacità della scienza, ridotta a mera tecnologia e piegata a scopi utilitaristici, di contemplare la sacralità del cosmo e di porsi come strumento di conoscenza fine a se stessa (in ciò consiste, per la studiosa, il volto demoniaco della modernità), volgersi al Rinascimento vuol dire percorrere un itinerario antico alla ricerca di un'immagine unitaria della cultura; una cultura in cui la religione occupa un posto di primissimo piano. L'uomo rinascimentale dipinto nel grande affresco della Yates è tutt'altro che lontano dalla divinità. Come gli appartenenti alle accademie francesi del Cinquecento, così Giordano Bruno e gli «invisibili» Rosa-Croce – per citare solo alcuni dei protagonisti amati dalla Yates – avevano una «missione religiosa». Costoro dividevano il sogno, destinato a svanire, «di una religione universale in cui la scienza interpretata come «magia naturale» si legasse indissolubilmente con la religione intesa come «magia divina»».⁸⁶ E proprio nell'armonia tra religione, morale e scienza stanno, per la Yates, la

⁸⁴ Per una riflessione sul concetto di Rinascimento cfr. H. BARON, *The first history of the historical concept of the Renaissance*, «Journal of the history of ideas», 11, 4, 1950, pp. 493-510 (si tratta di una recensione a W. K. FERGUSON, *The Renaissance in historical thought: Five centuries of interpretation*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1948). Si veda inoltre il capitolo *Sulla storia del concetto di Rinascimento* di D. Cantimori in: *Storici e storia* cit., pp. 412-462 (già pubblicato come saggio in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie II, I, 1932, pp. 229-268).

⁸⁵ Riguardo al dibattito sulla religiosità del Rinascimento si veda C. ANGELERI, *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia*, Firenze, Le Monnier, 1952, con *Introduzione* di E. Garin (pp. v-vii); M. CILIBERTO, *Il Rinascimento* cit., pp. 19 e sgg.

⁸⁶ F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1989 (la prima traduzione è del 1969), p. 427 (edizione inglese *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, London, Routledge and Kegan, 1964).

vera grandezza del Rinascimento e il suo nucleo caratterizzante, e nel contempo il messaggio da esso inviato alla posterità.

Dalla visione di un Rinascimento per nulla irreligioso, ma indelebilmente segnato da una profonda, seppure inquieta, religiosità, deriva un ripensamento complessivo circa la questione del rapporto tra Medioevo e Rinascimento.⁸⁷ Lungo il sentiero già percorso da Pierre Duhem e da Lynn Thorndike,⁸⁸ che hanno richiamato l'attenzione sull'importanza delle ricerche scientifiche della tarda scolastica, svalutando il carattere innovativo della scienza rinascimentale, sulla scia tracciata da Konrad Burdach,⁸⁹ che ha evidenziato le origini cristiano-medievali dell'idea di rinascita, e avendo ben presenti le riflessioni di vari membri del Warburg, la Yates contribuisce a porre in crisi la visione dualistica Medioevo/Rinascimento, per individuare invece già nel Medioevo molte delle tendenze che avrebbero contraddistinto l'epoca rinascimentale. In realtà, la Yates, fedele alla lettura warburghiana, rintraccia le origini del Rinascimento molto più indietro nel tempo e giunge sino alla tradizione classica. Una tradizione che non è quella del «paganesimo antico», da opporre alla barbarie del Medioevo religioso, ma piuttosto quella di una diversa forma di religiosità, più «pura» e personale, che viene individuata nella corrente ermetica. Se un lungo filo rosso collega il periodo classico al Rinascimento, esiste d'altra parte un processo continuo che da quest'ultimo conduce direttamente al movimento dei Lumi, passando attraverso l'esperienza rosacrociana, definita «Rinascimento mancato o Illuminismo prematuro».⁹⁰ Sembra che la Yates faccia propria la proposta avanzata nel secondo dopoguerra da studiosi come Delio Cantimori, e poi ampiamente dibattuta, di connettere in un unico periodo

⁸⁷ Sui problemi di periodizzazione del Rinascimento cfr. il saggio di D. CANTIMORI su *La periodizzazione dell'età del Rinascimento*, in *Id.*, *Storici e storia* cit., pp. 553-577, che fornisce una breve sintesi del dibattito. Per la discussione sui rapporti tra Medioevo e Rinascimento si rinvia alla bibliografia presente in C. VASOLI, *Umanesimo e Rinascimento*, in: *La storia* (a cura di N. Tranfaglia-M. Firpo), vol. IV, *L'età moderna*, 2, *La vita religiosa e la cultura*, Torino, UTET, 1986, p. 36 e in W. ULLMANN, *Origini medievali del Rinascimento*, in: *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi* cit., pp. 45-102.

⁸⁸ P. DUHEM, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 1914-1958, 10 voll.; L. THORNDIKE, *A historical of magic and experimental science*, New York, Columbia University Press, 1923-1958, 8 voll. È la stessa Yates a sottolineare la grande influenza di questi lavori sulla sua prima produzione. Cfr. i *Frammenti autobiografici* cit., p. 216 e la *Prefazione a Giordano Bruno* cit., p. 7.

⁸⁹ K. BURDACH, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1935, a cura di D. Cantimori. Per un profilo di Konrad Burdach cfr. D. CANTIMORI, *Storici e storia* cit., pp. 5-11.

⁹⁰ *L'Illuminismo dei Rosa-Croce* cit., p. 36.

il rinnovamento quattro-cinquecentesco e l'avvio dell'Illuminismo.⁹¹ Per lei però (e non a caso l'autrice depotenzia e liquida la tradizione umanistica, in quanto giudicata anticristiana) l'elemento unificante è altro rispetto al viaggio dell'uomo che via via si libera dai valori trascendenti per collocarsi definitivamente sulla Terra. E così anche l'Illuminismo, categoria storiografica utilizzata in un'accezione astorica per indicare un'idea di riforma del mondo, viene ricondotto nell'ambito di una cultura che non rompe davvero con il passato, ma conserva una grande continuità rispetto ad esso.⁹²

Che la riscoperta del Rinascimento e la riscoperta dell'Illuminismo⁹³ siano state contemporanee non è forse un avvenimento casuale, perché volgersi, in un'epoca di barbarie, ai valori che quelle culture sembravano proporre significava trovare una conferma alla fiducia nel potere della ragione; significava sostenere l'individualità del singolo e la sua forza nel costruirsi il proprio destino e nell'intervenire positivamente sul reale. In tal senso il rapporto della Yates con il Warburg Institute pone stimolanti interrogativi, e forse non può essere presentato soltanto come uno scambio di metodologie e di approcci alla storia. Il «warburghismo» appare non

⁹¹ Si veda la raccolta di saggi di E. CASSIRER, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1967; D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1992 (1939); E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze, Le Lettere, 1993 (1970); ID., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1990 (1975). Da una riflessione sull'eredità di Giordano Bruno, attraverso la riscoperta dei *freethinkers*, hanno preso avvio gli studi sull'Illuminismo radicale. Si veda M. CANDEE JACOB, *John Toland and the Newtonian ideology*, «JWCI» 32, 1969, pp. 307-331; ID., *I newtoniani e la rivoluzione inglese (1689-1720)*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1980; ID., *L'Illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1983; C. GIUNTINI, *Toland e Bruno: «ermetismo rivoluzionario?»*, «Rivista di filosofia», 67, 2, 1975, pp. 199-235; ID., *Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland (1670-1722)*, Bologna, Il Mulino, 1979. Per una discussione sui rapporti tra ermetismo rinascimentale e illuminismo radicale cfr. G. P. ROMAGNANI, «Ideologia newtoniana» e «illuminismo radicale» nel recente dibattito storiografico, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 22, 1, 1986, pp. 102-146.

⁹² Non a caso la Yates si forma sulla lettura di J. SEZNEC, *La sopravvivenza degli antichi dei. Saggio sul ruolo della tradizione mitologica nella cultura e nell'arte rinascimentali*, trad. it., Torino, Boringhieri, 1990 (1940). «Studiavo accanitamente. C'era a quel tempo, a causa delle difficoltà della guerra, soltanto una copia de *La survivance des dieux antiques* di Jean Seznec. Io avevo il permesso di prendere in prestito quell'unica copia da cui apprendevo il punto di vista del Warburg riguardo alla mitologia e la sua storia» (F. A. YATES, *Frammenti autobiografici* cit., p. 221). Presente è inoltre la lezione di P. O. KRISTELLER, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1969 (1955). Sulla sopravvivenza dell'antichità classica quale fondamento degli studi warburghiani cfr. P. GAY, *La cultura di Weimar* cit., pp. 56 e sgg. e E. ROSENTHAL, *Interpretazioni del Rinascimento nella storia dell'arte*, in *Interpretazioni del Rinascimento* cit., pp. 205-223; pp. 213 e sgg.

⁹³ Sulla riscoperta dell'Illuminismo negli anni tra le due guerre cfr. G. RICUPERATI, *La storiografia sull'Illuminismo dagli anni trenta ad oggi*, Torino, Tirrenia, 1973, pp. 37 e sgg.

solo una concezione del metodo storico o una tecnica di ricerca, ma anche «un'interpretazione del mondo».⁹⁴ Ben lungi dal farsi latori di un'erudizione del tutto indifferente ai valori umani (tale è l'accusa mossa ad alcuni membri del Warburg, che nell'America degli anni quaranta sono addirittura incolpati, per la loro apoliticità, di avere contribuito all'avvento del nazismo), i warburghiani espatriati dalla Germania nazista appaiono piuttosto una comunità di «spiriti critici», una «reale comunità della ragione»,⁹⁵ il cui fondatore, Aby Warburg, non fu un rappresentante della «crisi della ragione»,⁹⁶ ma «fu – secondo l'immagine di Gertrud Bing – un *Aufklärer* e lo fu proprio perché conobbe tanto bene qual era stata l'eredità di un'antichità demoniaca»,⁹⁷ offrendo «la ricetta di un filosofo per la vita in un mondo minacciato dall'irrazionalità».⁹⁸ È il dialogo costante con le tradizioni dell'antichità classica, è la ricerca dei valori delle civiltà scomparse, è il desiderio di scoprire le radici comuni della storia europea a fare di questo gruppo una comunità di intellettuali che vagano nel passato alla ricerca di un'ideale riforma per il presente. E densa di significato si presenta la domanda all'origine del primo lavoro warburghiano della studiosa: «Come verrà scritta la storia se i tedeschi usciranno vittoriosi dalla guerra?». Di qui l'appello al ritorno alla tradizione europea piuttosto che al nazionalismo isterico»⁹⁹ e la volontà di collaborare «ad approfondire la consapevolezza delle comuni caratteristiche della civiltà europea, in un mutuo sforzo di cooperazione che – scrive l'autrice – mi sembra essenziale oggi per lo sviluppo intellettuale e morale del mondo in cui viviamo».¹⁰⁰

Ma la grande passione per il Rinascimento nasce in parte anche da un nostalgico ripiegamento verso un passato che vedeva nella libertà dello spi-

⁹⁴ Si veda al riguardo l'*Introduzione* di G. PREVITALI a E. PANOFKY, *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte del Rinascimento*, trad. it., Torino, Einaudi, 1975, pp. XIX e sgg., che si interroga sulla complessità del concetto di warburghismo.

⁹⁵ Così li definisce P. GAY, *La cultura di Weimar* cit., pp. 59-60.

⁹⁶ Sull'interpretazione di Warburg come esponente della crisi della ragione e come teorico del pensiero debole cfr. G. AGOSTI, *Qualche voce italiana della fortuna storica di Aby Warburg* cit., p. 44-46, che riflette su C. GINZBURG, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in: *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane* (a cura di A. Gargani), Torino, Einaudi, 1979, ora confluito in C. GINZBURG, *Miti emblematici spie* cit., pp. 158-209, e G. Vattimo-P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1992 (1983).

⁹⁷ G. BING, *Aby Warburg* cit., p. 29.

⁹⁸ Cfr. P. GAY, *La cultura di Weimar* cit., p. 60.

⁹⁹ *Frammenti autobiografici* cit., p. 218.

¹⁰⁰ *L'Illuminismo dei Rosa-Croce* cit., *Premessa all'edizione italiana*, p. XIII.

rito il principio etico fondamentale e la prima regola della convivenza umana. Se il liberalismo¹⁰¹ – un liberalismo professato in chiave non tanto politica quanto morale – è la risposta che la Yates offre al bolscevismo prima e al nazifascismo poi, non si può negare che tale risposta si rifletta nella sua produzione storiografica, orientandone interessi e problemi. Quello che le preme è infatti la ricerca del «sogno» – o dell'avverarsi di quel sogno, nell'età elisabettiana – di una monarchia dal carattere liberale, che sappia garantire, cioè, attraverso una «riforma imperiale» compiuta da una mitica imperatrice vergine, la realizzazione degli ideali di pace, giustizia e soprattutto di tolleranza religiosa, per dar vita a una società armonica e priva di contrasti tra le classi.

Che nel suo viaggio verso il Rinascimento la Yates segua un percorso unitario anche dal punto di vista tematico non deve allora stupire.¹⁰² Certo la studiosa percorre diverse nazioni europee, dalla Francia all'Inghilterra, dalla Germania all'Italia, ma le barriere nazionali non contano, perché i sogni sono privi di patria. A ben vedere, ci troviamo di fronte ad una sorta di grande romanzo a puntate, mai concluso, che ha per sfondo l'Europa del Cinque-Seicento e i cui protagonisti sono maschere diverse di uno stesso personaggio. La Yates può dargli il volto di un drammaturgo del Cinquecento, con William Shakespeare, o quello di un filosofo scienziato alla Giordano Bruno o, ancora, quello degli «invisibili» Rosa-Croce; può illuminarlo meglio, portando nuovo materiale a sostegno o a demolizione di tesi sostenute in precedenza, ma si tratta in fondo sempre di un soggetto dalle medesime caratteristiche e con i medesimi ideali, che pare a volte non tanto un individuo in carne ed ossa, quanto un *alter ego* dell'autrice e su cui la Yates sembra proiettare sogni che le appartengono. Ché il suo mondo è popolato di idealisti, riformatori del mondo, spiriti religiosi, pii, ma non dogmatici. La sua storia è la vicenda delle correnti di pensiero non dominanti, destinate alla sconfitta; e, più spesso, è la vicenda di grandi sogni, speranze e illusioni, che ricorda, benché sia difficile individuare una filiazione diretta, l'indagine sulla civiltà come espressione di ideali tipica di Johan Huizinga, dal momento che

¹⁰¹ Sul liberalismo come risposta alla nascita dei regimi totalitari si veda R. PECCHIOLO, «Umanesimo civile» e interpretazione «civile» dell'umanesimo, «Studi storici», 13, 1, 1972, pp. 3-33 e G. E. RUSCONI, *Intellettuali e società contemporanea* cit., pp. 313 e sgg.

¹⁰² «Tutti i miei studi sembrano essere stati collegati fra loro e ogni sforzo ha inevitabilmente condotto al successivo. Penso che la loro serie sia cominciata quando, per la prima volta, entrai nell'ambasciata francese a Londra [...] e vi incontrai John Florio [...] e l'amico di Florio, Giordano Bruno». Cfr. *Gli ultimi drammi di Shakespeare* cit., *Introduzione*, p. 3.

history as it actually occurs is not quite the whole of history, for it leaves out of account the hopes which never materialised, the attempts to present the outbreaks of wars, the futile efforts to solve differences by conciliatory methods.¹⁰³

4. Alle origini della rivoluzione scientifica

Se la prima spinta verso lo studio dell'occultismo è connessa alla perdita di valori provocata dalla grande guerra,¹⁰⁴ il ritorno alla magia e al mondo occulto, che hanno caratterizzato gli anni sessanta per svilupparsi nel decennio successivo, nascono anche dalla profonda insoddisfazione nei confronti delle Chiese cristiane e dalla rivolta contro qualsiasi *establishment* religioso tradizionale dell'Occidente, in nome di un'esperienza anticlericale orientata in senso mistico.¹⁰⁵ L'universo magico rappresenta poi, nella cultura della contestazione, una scelta alternativa rispetto al pensiero scientifico-razionale, di cui si condanna il carattere alienante, e trae spunto dal rifiuto della civiltà occidentale, intesa come civiltà della tecnica e, perciò, diabolica.¹⁰⁶

Nell'interesse per la magia che accompagna la Yates a partire dagli anni quaranta è certo possibile scorgere la compresenza di tutti questi elementi. Ma, al di là di ogni possibile contesto ideologico, è soprattutto nell'ambito della storia delle idee che la Yates trova i punti di riferimento culturali indispensabili per continuare in modo nuovo lo studio su Giordano Bruno, iniziato negli anni trenta.¹⁰⁷ Da quel periodo in poi viene pubblicata una

¹⁰³ *The academies* cit., p. 199. Su Huizinga cfr. il profilo di D. CANTIMORI, *Storici e storia* cit., pp. 343-363.

¹⁰⁴ Al riguardo cfr. la riflessione di S. FREUD, *Sogno e occultismo*, trad. it., Torino, Boringhieri, 1980, pp. 17 e sgg. e E. JONES, *Vita e opere di Freud*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1995, vol. III, che tra l'altro dedica un capitolo al tema dell'occultismo in Freud, pp. 443-475. Si vedano inoltre i lavori G. FILORAMO, *L'attesa della fine* cit. e *Il risveglio della gnosi* cit.

¹⁰⁵ Sul ritorno all'occultismo e sul suo significato si veda anche M. ELIADE, *Occultismo stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1990, in particolare il capitolo su *L'occulto e il mondo moderno*, pp. 51 e sgg.

¹⁰⁶ Cfr. al riguardo P. ROSSI, *Il «revival» dell'occultismo e il «boom» dell'astrologia e Fra Arcadia e Apocalisse: note sull'irrazionalismo italiano* cit.

¹⁰⁷ Cfr. F. A. YATES, *Bruno's conflict with Oxford*, «JWI», 2, 1938-1939, pp. 227-242, inserito nei *Collected essays* cit., vol. I, *Lull and Bruno*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982, pp. 134 e sgg. e, in traduzione italiana, in Id., *Giordano Bruno e la cultura europea* cit., pp. 11-28; Id., *The religious policy of Giordano Bruno*, «JWCI», 3, 1939-1940, pp. 181-207, inserito nei *Collected essays* cit., vol. I, pp. 151 e sgg. (in traduzione italiana in *Giordano Bruno e la cultura* cit., pp. 29-57). In questa prima fase, la Yates «non avev[a] la più pallida idea di quel che fosse la tradizione ermetica, né sapev[a] molto di più sul Rinascimento» (*Frammenti autobiografici* cit., p. 216). Nel primo saggio, che avrebbe dovuto costituire l'introduzione alla sua tradu-

serie di lavori fondamentali, nei cui confronti l'autrice riconosce un grande debito intellettuale e che si configurano come stimolanti interlocutori per la sua interpretazione storica.¹⁰⁸ Nel viaggio attraverso la magia la Yates ha molti compagni di strada: Eugenio Garin, innanzi tutto, la cui opera del 1954 su *Medioevo e Rinascimento*, comprendente due importanti saggi sul significato della magia nel Rinascimento, è definita dall'autrice un «epoch-making book»; Paul Oskar Kristeller, che negli *Studies in Renaissance thought and letters* del 1956 ha analizzato il diffondersi della traduzione ficiniana del *Corpus hermeticum*; Daniel Perkin Walker, che con *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella* del 1958 ha portato alla luce il ruolo della magia rinascimentale, della cabbala, dell'occultismo e dell'ermetismo, richiamando l'attenzione degli studiosi sull'uso dell'*Asclepius* da parte di Marsilio Ficino;¹⁰⁹ Paolo Rossi, autore nel 1957 di *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza* e nel 1960 di *Clavis universalis*, un'analisi del lullismo, l'arte della memoria e la logica combinatoria, con cui la Yates dialoga costantemente in *L'arte della memoria*.¹¹⁰ Fondamentali

zione poi non pubblicata di *La cena de le ceneri*, l'autrice presenta il filosofo nolano come un intellettuale in diretta polemica con l'Inghilterra dei Tudor e con il loro attacco alla cultura medievale. Nel secondo saggio si profila l'idea, poi ripresa e sviluppata nel libro del 1964, che l'adesione al copernicanesimo da parte di Bruno nasconda una precisa posizione religiosa: l'autrice pone già in dubbio l'immagine di Bruno quale martire della scienza moderna.

¹⁰⁸ «Nel frattempo, nei molti anni trascorsi tra i primi articoli e il libro, seppi da E. Garin, da D. P. Walker e da altri studiosi, delle nuove tendenze che si venivano affermando nella storia delle idee, in merito alla magia rinascimentale e alla tradizione ermetica» (cfr. *Introduzione a Giordano Bruno e la cultura europea* cit., p. 7). Del 1943 è *The emblematic concept in Giordano Bruno's «De gli eroici furori» and in the Elizabethan sonnet sequences*, [JWCL] (6), pp. 101-121 (in *Collected essays* cit., I, pp. 180 e sgg. e in *Giordano Bruno* cit., pp. 59-90) che studia Bruno nella veste di poeta. Al 1951 risale *Giordano Bruno: Some new documents*, «Revue internationale de philosophie», 5, pp. 174-199 (in *Collected essays* cit., vol. II, pp. 111 e sgg. e *Giordano Bruno* cit., pp. 117-136), dove l'autrice pubblica e analizza alcuni passi, relativi a Bruno e sino ad allora sconosciuti, della corrispondenza tra l'esule italiano a Parigi presso la corte di Enrico III, Jacopo Corbinelli, e Gian Vincenzo Pinelli, che a Padova stava costituendo una biblioteca.

¹⁰⁹ È la stessa Yates a riconoscere l'importanza fondamentale di questi studi per le sue ricerche (cfr. la *Prefazione a Giordano Bruno e la tradizione ermetica* cit., pp. 6-7); E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento* cit. I saggi cui si fa riferimento sono *Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento*, prima pubblicato in «Belfagor», V, 6, 1950, pp. 657-667 e *Considerazioni sulla magia nel Rinascimento*, pubblicato in *Cristianesimo e ragion di Stato. L'umanesimo e il demoniaco nell'arte* (a cura di E. Castelli), II Congresso internazionale di studi umanistici, Roma, 5-8 aprile 1952, Roma-Milano, Bocca, 1953, pp. 215-224; P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance thought and letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956; D. P. WALKER, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, London, The Warburg Institute, 1958.

¹¹⁰ Cfr. PAOLO ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari, Laterza, 1957, di cui la Yates si dichiara debitrice. Si veda la sua recensione alla versione inglese del libro di Rossi, in «New York review of books», 29 February 1968 (in *Collected essays* cit., III, pp. 60-66). Id., *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino,

sono inoltre la traduzione in francese del *Corpus hermeticum* dovuta a A. D. Nock e A. J. Festugière (1945 e 1954) e il libro *La révélation d'Hermès Trismégiste* di Festugière (1950-54),¹¹¹ così come le ricerche sulle dottrine esoteriche, pubblicate tra il 1940 e il 1960, anche in seguito alla scoperta della biblioteca gnostica di Nag Hammadi e dei manoscritti delle grotte del Mar Morto.¹¹² Le monografie di Gershom Scholem sulla cabbala, lo gnosticismo ebraico e i sistemi mistici, cui la Yates, che non conosce l'ebraico, si rifà continuamente, hanno portato alla luce un universo sino ad allora ignoto.¹¹³ Alle spalle la Yates ha poi la tradizione più direttamente warburghiana, e in particolare gli studi di Aby Warburg e di Fritz Saxl sul parallelismo tra le immagini dei miti astrologici e la magia astrale, e quelli di Jean Seznec sull'eredità mitologica medievale della magia astrale.¹¹⁴

Almeno tre sono le grandi tappe dell'autrice nel suo itinerario verso l'ermetismo e le radici della scienza moderna. La prima è costituita dal libro su *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, che ha dato vita a un vivace

1983 (1960) (Rossi ha dedicato la seconda edizione del libro alla memoria della Yates). F. A. YATES, *L'arte della memoria*. Con un contributo di Ernst H. Gombrich (il contributo è *La valutazione delle correnti ermetiche* cit.), trad. it., Torino, Einaudi, 1993 (la prima traduzione italiana di *The art of memory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966, è del 1972). Né va dimenticata, benché in questo caso la Yates non riconosca esplicitamente un debito culturale, la produzione di Ernst Cassirer: in *Individuo e cosmo*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1935 (1927), il filosofo tedesco ha sottolineato come all'origine della rivoluzione scientifica non vi fossero nuovi metodi d'indagine e di calcolo, ma un diverso atteggiamento dell'uomo nei confronti della natura; e, nella sua *Storia della filosofia moderna*, trad. it., Torino, Einaudi, 1952-1958 (al 1906-1920 risalgono i primi tre volumi e al 1957 il quarto), ha affrontato il problema del rapporto tra la concezione magica del mondo e lo sviluppo razionale della scienza, rivalutando l'importanza delle idee magico-astrologiche e la loro influenza, non minore a quella del cristianesimo, nella cultura del Rinascimento.

¹¹¹ A. D. Nock-A. J. Festugière (a cura di), *Corpus hermeticum*, Paris, Société d'Édition «Les belles lettres», 1945 e 1954 in 4 voll. «Nel Corpus hermeticum trovai l'affermazione di Ermete Trismegisto secondo cui la terra si muove perché è viva e il rimpianto appassionato per la religione magica degli egiziani» (cfr. F. A. YATES, *Introduzione* cit. a *Giordano Bruno e la cultura europea* cit., p. 7). A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Librairie Lecoqffre, 1950-1954, 4 voll., verso cui l'autrice riconosce un grande debito (F. A. YATES, *Prefazione* cit. a *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, p. 8).

¹¹² Sull'importanza di tale scoperta cfr. G. FILORAMO, *L'attesa della fine* cit., pp. IX e sgg. (*Introduzione*) e M. ELIADE, *Occultismo e stregoneria* cit., p. 59.

¹¹³ Di G. SCHOLEM, che ha frequentato la biblioteca del Warburg, la Yates utilizza *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1965 (1941); *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala*, in *Essays presented to L. Baeck*, London, 1954; e *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic tradition*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1960.

¹¹⁴ Per una discussione su tutti i testi sin qui citati cfr. l'*Introduzione* di C. VASOLI a Id. (a cura di), *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 9-56.

dibattito sulla genesi della rivoluzione scientifica.¹¹⁵ Pubblicato nel 1964, il lavoro in parte riprende e in parte corregge l'interpretazione che del nolano la Yates aveva dato negli articoli usciti durante gli anni trenta sul «Journal of the Warburg Institute», senza con ciò presentarsi come opera davvero conclusa, dal momento che l'interesse per Bruno accompagnerà la studiosa fino alla morte.¹¹⁶ Più che una biografia dello scienziato filosofo, lo studio si configura come un tentativo di inserire Bruno all'interno della plurisecolare corrente ermetica, di cui la Yates percorre le fasi pre-bruniane e gli esiti post-bruniani.

La seconda tappa è rappresentata dal volume, assai complesso e non certo ridicibile ad un'indagine delle correnti ermetiche, sull'arte della memoria, che risale al 1966.¹¹⁷ È l'affascinante ricostruzione di «un'arte invisibile», di cui la Yates studia le origini nella Grecia antica e poi le successive evoluzioni durante il Medioevo e il Rinascimento. «Guardare con gli occhi della memoria» secoli di storia culturale non significa soltanto seguire

¹¹⁵ Un dibattito che si è concentrato sulla parte avuta dalla magia nell'avvio della scienza moderna e che ha visto svilupparsi un dialogo serrato tra quanti, come Paolo Rossi, tendono a ridimensionarne la portata e quanti invece, come la Yates, ne evidenziano il ruolo fondamentale. Una sintesi di tale dibattito è stata offerta da E. GARIN, *Rinascimento e rivoluzione scientifica*, in *Id., Rinascite e rivoluzioni* cit., pp. 297-326; S. WESTMAN-J. E. MC GUIRE, *Hermeticism and the scientific revolution*, Los Angeles, Clarc Memorial Library, 1977. Una messa a punto del problema si trova in V. FERRONE, *La rivoluzione scientifica*, in: *La Storia* cit., vol. IV, *L'età moderna*, 2, pp. 503-537, con relativa bibliografia (pp. 534-537).

¹¹⁶ La Yates è autrice della voce *Bruno* nell'*Encyclopedia of philosophy* (a cura di P. Edwards), New York, MacMillan Company and Free Press London, 1967, vol. I, pp. 405-408 e nel *Dictionary of scientific biography* (a cura di C. C. Gillispie), New York, Scribner's Sons, 1970-1976, vol. II, pp. 539-544. Nel 1981 esce *Renaissance philosophers in Elizabethan England: John Dee and Giordano Bruno*, in: *History and imagination: Essays in honour of Hugh Trevor-Roper* (ed. by H. Lloyd-Jones-V. Perarl-B. Worden), London, Gerald Duckworth, 1981, pp. 91-103 (in *Collected essays* cit., I, pp. 210-221; e *Giordano Bruno e la cultura europea* cit., pp. 91-103).

¹¹⁷ Il libro sviluppa un problema che la Yates ha già affrontato in precedenza. Si veda *The Ciceronian art of memory*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, Sansoni, 1955, 2 voll., vol. I, pp. 159-203. Sul sistema della memoria che emerge dal *De umbris idearum* di Bruno e sul *Teatro della memoria* di Giulio Camillo la Yates ha tenuto due conferenze al Warburg, la prima nel maggio del 1952 e la seconda nel gennaio del 1955. Nel marzo 1958 e nel dicembre 1959 la Yates ha tenuto altre conferenze sulla mnemotecnica, cogliendo in particolare le trasformazioni intervenute nell'arte della memoria classica durante il Medioevo. Le considerazioni sul lullismo (pp. 160-182) riprendono gli articoli su *The art of Ramon Lull: An approach to it through Lull's Theory of the elements*, «JWCI», 17, 1954, pp. 115-173 e su *Ramon Lull and John Scotus Erigena*, *ivi*, 23, 1960, pp. 1-44 (entrambi i saggi sono inclusi nei *Collected essays* cit., I, pp. 9 e sgg.). Cinque capitoli del libro, riprendendo il discorso del 1964, studiano l'uso bruniano dell'arte della memoria e intendono provare come tale arte fosse strettamente connessa alla sua filosofia ermetica. Il libro è stato giudicato con entusiasmo dagli storici, per l'audacia del progetto: cfr., ad esempio, le recensioni di W. J. BOUWSMA, in «The American historical review», 73, 1, 1967, pp. 89-90; di J. R. HALE, in «History», 52, n. 176, 1967, p. 407; e di R. D. F. PRINGMILL, in «The Review of English studies», 20, 3, 1969, pp. 331-333.

le vicende di un'arte che si presenta come un involucro vuoto e che si tinge di significati e di funzioni differenti a seconda dei contesti intellettuali in cui viene calata, dalla cristianizzazione operata nel Medioevo all'ermetizzazione attuata nel Rinascimento, tempo in cui la mnemotecnica, congiunta alla tradizione ermetico-cabalistica e vista come segreto ermetico, viene intesa come strumento per la formazione del mago. Significa piuttosto proporre una storia che ha l'intento di ricostruire tutta la cultura europea nei suoi rapporti con la classicità e con le correnti ermetiche di derivazione orientale, per individuare l'influenza dell'antichità classica sul mondo moderno.

La terza tappa è *The theatre of the world*¹¹⁸ del 1969, che studia la nascita e il diffondersi dell'ermetismo in Inghilterra, prima dell'arrivo di Giordano Bruno negli anni ottanta del Cinquecento, mediante gli scritti dei maggiori rappresentanti del neoplatonismo ermetico-cabalistico: John Dee, il propagatore del *revival* di Vitruvio in Inghilterra, e Robert Fludd, che ne continua la missione in Germania. Si tratta di un libro importante per almeno due motivi.¹¹⁹ In primo luogo, ricomponendo i due volti di Dee, quello dell'uomo «superstizioso» e quello dello scienziato matematico, e mostrando un lato inedito di Fludd, la Yates pone in evidenza il ruolo del vitruvianesimo – movimento nato al di fuori dei canali universitari – nello stimolare lo sviluppo e l'uso della tecnologia tra le classi medie di artigiani e nel mettere in moto il processo che ha portato alla scienza moderna in Inghilterra. In secondo luogo, utilizzando il lavoro di Rudolf Wittkower¹²⁰ e unendo storia dell'architettura e storia del pensiero, l'autrice propone un nuovo approccio alle vicende del teatro inglese secentesco. In tal senso il volume è un percorso all'indietro alla ricerca delle radici intellettuali e ideologiche di William Shakespeare, il cui teatro (nel senso sia di edificio sia di produzione drammatica), emblema della vita – secondo la visione cinquecentesca – e usato come «teatro della mente» per memorizzare temi morali e religiosi, costituirebbe la materializzazione del filone ermetico inglese.

Molteplici sono i fili conduttori che offrono una possibile guida di lettura a queste tre opere, la prima delle quali soprattutto è diventata tra gli

¹¹⁸ F. A. YATES, *Theatre of the world*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.

¹¹⁹ Importante, ma non sempre convincente per i critici e anzi, per alcuni, fondato su interpretazioni fantasiose e su un uso quanto meno azzardato delle fonti. Si veda, ad esempio, la recensione di R. BRIGGS, in «History», 56, n. 187, 1971, pp. 263-264.

¹²⁰ R. WITTKOWER, *Principi architettonici nell'età dell'umanesimo*, trad. it., Torino, Einaudi, 1994 (1962).

storici e i filosofi della scienza un punto di riferimento essenziale, criticabile magari, ma a cui sempre è necessario rifarsi. Il primo riguarda senza dubbio il ruolo della magia nel processo di formazione della scienza moderna. Insieme con questo aspetto, che è stato quello maggiormente discusso, i lavori della Yates toccano altri problemi: il rapporto fra tradizione ermetica e umanesimo, il confronto Medioevo/Rinascimento e il legame tra scienza e religione. E anche su tali questioni vale la pena di soffermarsi prima di procedere ad una riflessione sul significato attribuito dall'autrice al concetto di magia e dopo aver analizzato la sua interpretazione dell'ermetismo.

Gli scritti ermetici, tra cui l'*Asclepius* e il *Corpus hermeticum*, traggono origine dalla confluenza tra elementi platonici, stoici e forse persiani, e risalgono ad un periodo che va dal 100 al 300 d.C. Alla base di questi anonimi trattati si colloca una filosofia intesa come mezzo per acquisire una conoscenza intuitiva del divino e per comprendere il significato del mondo, mediante una disciplina ascetica. Tale filosofia è una religione «senza templi e liturgia», praticata nella solitudine della mente, una «filosofia religiosa» o una «religione filosofica» che contiene una gnosi. Dagli *Hermetica* – sottolinea la Yates – non emerge un sistema di pensiero coerente, ma emergono singole annotazioni, da cui trapela la ricerca di una salvezza personale da ottenere con l'intuizione del divino. Elemento unificante di testi altrimenti compositi è, oltre a quest'apertura religiosa, un'inedita immagine dell'uomo: l'uomo ermetico non è solo concepito a somiglianza di Dio, come Adamo, ma è anche provvisto del potere di Dio; è nato, cioè, per essere un uomo divino, un uomo mago; e, come tale, partecipa con il suo intelletto divino all'intelletto infuso nella natura vivente. Rintracciati i motivi di fondo che accomunano tra loro gli *Hermetica*, la Yates individua poi le varie tappe che hanno scandito l'assimilazione dell'ermetismo all'interno della cultura occidentale. A convalidare l'idea dell'esistenza di Ermete Trismegisto come persona reale (con Ermete – com'è noto – era stato identificato dai greci il dio egiziano Thoth, scriba degli dei) aveva contribuito in primo luogo la posizione assunta dai Padri della Chiesa da Lattanzio ad Agostino a Clemente Alessandrino –, che lo avevano considerato un profeta pagano del cristianesimo. L'accoglienza dell'ermetismo passa soprattutto attraverso la traduzione del *Corpus hermeticum* da parte di Marsilio Ficino nel 1460. A partire dall'interpretazione di Ficino, che nelle dottrine ermetiche trova una conferma al *Genesi* mosaico, l'ermetismo – a ben vedere – si trasmette al futuro come una sorta di materiale informe, cui ciascuno può dare la foggia che preferisce. Se convive con il cristianesimo e la magia naturale in Ficino (e questa è la lettura accettata pure dalle gerarchie cattoliche), si unisce alla cabbala, nella sua variante cristiana, in Pico della Mirandola, il fon-

datore della corrente ermetico cabalistica. Accanto all'ermetismo senza magia, quale si diffonde in Francia entrando a far parte della tradizione ecclesiastica, sta l'ermetismo magico di John Dee e, ancora, l'ermetismo «controriformistico» di Francesco Patrizi, per giungere alla rottura attuata da Giordano Bruno, che abbraccia una versione non cristiana dell'ermetismo (in ciò consisterebbe – secondo la Yates – l'originalità del filosofo nolano), poi a Tommaso Campanella, il grande erede di Bruno e, infine, alla cultura gesuitica, che fa proprie le tecniche ermetiche nell'ambito però di un ermetismo «reazionario».

Attaccando la storiografia positivista e anticlericale,¹²¹ che ha offerto l'immagine di un Giordano Bruno martire della scienza moderna, condannato quindi per la sua adesione al copernicanesimo e per la sua lotta contro i ceppi della cultura medievale, la Yates propone un nuovo approccio al filosofo. Il quale, ben lungi dall'essere una vittima della scienza – ché, secondo la storica, la scienza, a differenza della religione, non ha martiri – pare all'autrice un eretico religioso; e il rogo di Bruno nascerebbe sì dal suo copernicanesimo, ma da un copernicanesimo visto non come mera ipotesi astronomica o matematica, quanto piuttosto come visione ermetica della divinità e dell'universo.¹²² Bruno, per la Yates, «era un mago ermetico del tipo più radicale, con una sorta di missione magico-religiosa della quale il copernicanesimo era un simbolo».¹²³ Sono dunque questioni religiose, e precisamente teologiche, a causare la condanna del nolano, che vede nella religione egizia ermetica non una *prisca theologia* precorritrice del cristianesimo, bensì l'unica e vera religione: Bruno infatti «aveva compiuto il terribile passo di abbandonare l'interpretazione cristiana dell'ermetismo, che era il fondamento per ogni pio ermetismo religioso, sia cattolico che protestante».¹²⁴ A ben vedere però, l'atteggiamento religioso di Bruno ricostruito dalla Yates sembra tutt'altro che monolitico e non esente da contraddizioni, benché l'autrice tenda invece a restituirne un'immagine unitaria. Nel corso del libro Bruno appare, di volta in volta, sotto spoglie diverse: è il

¹²¹ E proprio in tal senso è stato recepito il lavoro su Bruno. Cfr., a titolo di esempio, la recensione di G. DE SANTILLANA, in «The American historical review», 70, 2, 1965, pp. 455-457.

¹²² Già Corsano e Firpo avevano posto l'accento sulla missione religiosa bruniana, come sottolinea la Yates (*Giordano Bruno* cit., p. 385), che utilizza i loro studi: A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, Sansoni, 1940; L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, Napoli, Edizioni scientifiche, 1949 (estratto dalla «Rivista storica italiana», 60, 3, 1948, pp. 542-597 e 61, 1, 1949, pp. 5-59). Il saggio citato, aggiornato, è incluso in L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quagliioni, Roma, Salerno, 1993.

¹²³ *Giordano Bruno* cit., p. 190.

¹²⁴ *Ivi*, p. 207.

sostenitore della religione magica egizia, intesa come la più antica e l'unica vera religione,¹²⁵ oppure il rappresentante di un cattolicesimo visto come la religione migliore, che ha solo bisogno di essere riformata¹²⁶ e, ancora, il fautore di un movimento religioso filoprotestante e dai toni apertamente anticattolici. Certo la Yates distingue sottilmente tra un cattolicesimo ortodosso spagnolo e un cattolicesimo tollerante e aperto a ideali di riforma. Ma, più probabilmente, l'incoerenza della figura di Bruno – grande eclettico che nella sua filosofia fonde motivi tratti da molteplici tradizioni –, l'egizio in Francia, il cattolico in Italia, il protestante in Inghilterra, nasce dal tentativo di dare ad ogni costo unità ad un pensiero tutt'altro che compatto e anzi caratterizzato da un continuo evolversi.¹²⁷ E nasce forse anche dall'idealizzazione della personalità di Bruno, il quale, nel corso dei suoi viaggi in Europa, passa attraverso varie fasi, venendo a contatto e magari a patti con le diverse culture e i differenti contesti politici, ma che per la Yates resta comunque un uomo «virtuoso», spinto a pensare e ad agire solo sulla base dei suoi ideali e assai lontano dal compiere azioni di opportunismo politico.¹²⁸ Nelle pagine della Yates, Bruno diventa il grande idealista propugnatore di una riforma generale dell'umanità: chiaro sembra all'autrice il suo messaggio politico religioso antispagnolo, e precisa le sembra la sua idea di riforma, benché il richiamo bruniano al bene della società, che con-

¹²⁵ «La verità bruniana non è né quella cattolica ortodossa né quella protestante ortodossa: è la verità egiziana, quella magica» (*ivi*, p. 263).

¹²⁶ Bruno considera infatti la sua «riforma magica, o la sua profezia sull'imminente ritorno della religione egiziana, come elementi che si dove[vano] sviluppare in un contesto cattolico» (*ivi*, p. 254). «La grande riforma da lui auspicata doveva in qualche modo rientrare in una cornice cattolica [...]». La nuova religione doveva accogliere in sé gli elementi vitali della tradizione egiziana ed essere di tipo cattolico-tollerante ed universale, riformata nella sua magia come nella sua etica» (p. 332).

¹²⁷ Riguardo a questo aspetto cfr. la discussione del libro su *Giordano Bruno* cit. di M. CILIBERTO, *Giordano Bruno 1582-1583. Da Parigi a Oxford*, «Studi storici», 26, 1, 1985, pp. 127-160; i suoi libri *La ruota del tempo: interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, Editori Riuniti, 1986, *Introduzione*, pp. 9-17 e *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1992 (1990), oltre al saggio su *Asini e pedanti. Ricerche su Giordano Bruno*, «Rinascimento», Seconda serie, 24, 1984, pp. 81-121, che rintraccia il maggior limite del lavoro «nell'aver ridotto a un motivo e ad una fase la varia e complessa riflessione bruniana intorno alla religione» (p. 93, nota 32). Anche N. BADALONI, *La filosofia di Bruno*, Firenze, Parenti, 1955, p. 352 e D. CANTIMORI, *Reminiscenze e discorsi generici su libri di specialisti*, in *Id.*, *Studi di storia* cit., vol. II, pp. 425-436 hanno sottolineato i limiti del lavoro su Giordano Bruno, che conduce forzatamente il filosofo nolano nell'ambito della religione egiziana. Si veda inoltre P. ZAMBELLI, *Teorie su astrologia, magia e alchimia*, «Rinascimento», Seconda serie, 27, 1987, pp. 95-119.

¹²⁸ «Se l'oratore [Bruno] avesse avuto un carattere più normale, si dovrebbe tener nel debito conto il fatto che egli era pagato per esaltare il defunto duca protestante; ma Bruno non aveva certo un carattere comune, e parlava sempre in base a ferme convinzioni». Cfr. *Giordano Bruno* cit., p. 344.

siste nel proteggere i deboli, nel favorire la cultura, le scienze e le applicazioni pratiche, incoraggiando inoltre la tolleranza religiosa, non manchi – a ben vedere – di genericità.

Nell'analizzare i nessi fra ermetismo ed umanesimo la Yates compie un'operazione di non poco conto, proponendo una ridistribuzione di valori assai significativa. La corrente ermetica si sarebbe sviluppata totalmente al di fuori della tradizione umanistica¹²⁹ e non a caso la sua vicenda coincide con la storia di un errore cronologico. Al realismo storico dell'umanista che, facendo uso della cronologia e della critica testuale, sa datare il periodo a cui vuole far idealmente ritorno – quello dell'età aurea della retorica latina – il filosofo ermetico oppone un netto rifiuto. Non giovandosi delle potenzialità filologiche messe a disposizione dagli umanisti, il mago rinascimentale, contrariamente a quanto pensava, non si rifaceva ad un'antica fonte di sapienza egizia, anteriore a Platone e agli altri filosofi dell'antichità greca, ma – come avrebbe provato Isaac Casaubon nel 1614 dimostrando la falsa datazione del *Corpus hermeticum* – ad una religione, risalente all'epoca del primo cristianesimo e nata in ambito pagano, imbevuta di influenze magiche e orientali, che aveva costituito la versione gnostica della filosofia greca e un rifugio per coloro che cercavano una risposta ai problemi della vita al di fuori della soluzione cristiana. A convalidare l'idea di una profonda divergenza fra umanesimo ed ermetismo sta inoltre il diverso rapporto con il Medioevo, ritenuto dagli umanisti l'era dell'oscurità e dell'allontanamento dalla *romanitas* e, in quanto tale, disprezzato, mentre nei suoi confronti i filosofi ermetici non operano una rottura. Anzi: la filosofia scolastica, che costituisce il culmine della barbarie per l'umanesimo, si colloca tra le fonti principali della *pia philosophia*, da porre sullo stesso piano delle fonti neoplatoniche. Antitetico è poi l'atteggiamento nei confronti della questione religiosa, considerata esclusivamente personale e comunque poco importante dagli umanisti, e che diventa invece un momento centrale del programma magico-ermetico. Con un colpo di spugna tanto audace quanto discutibile, la Yates spazza via la tradizione umanistica, interpretandola come corrente tendenzialmente anticristiana, che annovera tra i suoi seguaci «gli esempi più autorevoli di paganesimo rinascimentale»,¹³⁰ per sottolineare l'importanza e il ruolo storico di un altro filone di pensiero;

¹²⁹ Con tale termine l'autrice intende «il ritrovamento dei testi latini, la riscoperta della letteratura della civiltà romana nel Rinascimento e l'atteggiamento verso la vita e le lettere che da essi scaturì» (*ivi*, p. 180).

¹³⁰ *Ivi*, p. 183.

un filone che si sviluppa parallelamente all'umanesimo ma, a differenza di quest'ultimo, pone a suo fondamento il legame dell'uomo con la divinità. Bruno stesso «considera l'umanesimo non il nuovo sapere che ha soppiantato la barbara cultura medievale, ma l'eversore della tradizione filosofica».¹³¹

Quali che siano i limiti di tale interpretazione e i problemi da essa sollevati (com'è noto parte della storiografia ha scorto nell'umanesimo i presupposti della civiltà rinascimentale),¹³² la Yates ha il merito, accanto ad altri studiosi, di richiamare l'attenzione sulla magia rinascimentale e sull'ermetismo quali fattori responsabili di decisivi mutamenti nella concezione dell'uomo. La riscoperta della magia, legata alla traduzione ficiniana del *Corpus hermeticum*, la riabilitazione e il diffondersi dell'*Asclepius*, che fanno da sfondo al passaggio dalla magia medievale alla magia rinascimentale, costituirebbero infatti il punto di partenza del processo che ha condotto l'uomo dalla teoria alla pratica, all'applicazione, cioè, della conoscenza a fini operativi. Proprio mediante la riscoperta dell'universo magico avviene il superamento tanto del disprezzo nei confronti delle attività pratiche, di origine greca, quanto dell'idea medievale secondo cui la contemplazione è il vero scopo dell'esistenza umana. Il «rivoluzionario» orientamento psicologico, consistente in un nuovo atteggiamento e in una nuova immagine dell'uomo, non più passivo spettatore delle meraviglie del creato, bensì individuo attivo che opera nell'intento di far proprio il potere divino, sarebbe alla base della rivoluzione scientifica. Ma la magia, per l'autrice, avrebbe agito più direttamente nel processo che ha portato alla nascita della scienza moderna, poiché, rivolgendosi al numero come chiave interpretativa del mondo (e il numero sarà la base della scienza moderna), avrebbe fornito un preciso metodo scientifico.¹³³ Né va dimenticata la centralità del sole nella *prisca theologia*: l'ermetismo, infatti, collocava il sole, simbolo religioso, in una posizione di assoluta centralità e in una sfera assai diversa rispetto a quella in cui lo poneva il sistema caldeo-tomistico accettato durante il Medioevo. Ed è nota l'influenza di tale dottrina sul fiorire del copernicanesimo, se è vero che già in Copernico si rintraccia il riferimento al sole come divinità visibile

¹³¹ *Ivi*, p. 277.

¹³² Al riguardo cfr. C. VASOLI, *Umanesimo e Rinascimento* cit.; E. GARIN, *Umanesimo e Rinascimento: connessione o antitesi?*, in ID., *La cultura del Rinascimento. Profilo storico*, Bari, Laterza, 1967, pp. 45 e sgg.

¹³³ Sul ruolo attribuito alla magia dalla Yates cfr. C. VASOLI, *l'Introduzione* cit. alla raccolta *Magia e scienza*, pp. 45-49.

dell'ermetismo¹³⁴ e che anche l'adesione alla teoria eliocentrica da parte di Bruno nasce più da un ideale religioso che non da una teoria scientifica. Per tutti questi motivi, la Yates scorge nella corrente ermetica uno stadio prescientifico, caratterizzato «da un universo animistico governato dalla magia» e inteso come preludio allo sviluppo «di un universo meccanicistico regolato dalla meccanica».¹³⁵ A fondamento di questa interpretazione sta una precisa immagine della scienza: «[essa] – si domanda la Yates – non è infatti, tutto sommato, nient'altro che una gnosi, una visione della natura del Tutto procedente attraverso rivelazioni successive?». ¹³⁶ Da ciò deriva la convinzione che il progredire della conoscenza scientifica non dipende da un accumularsi di dati, non è connesso, cioè, all'accrescersi di esperimenti, ma nasce da un mutamento nella percezione umana della natura, da brusche rotture interne alla coscienza, cui sarebbero legate nuove interpretazioni. E dunque le scoperte sarebbero non tanto cause, quanto piuttosto conseguenze di un cambiamento intervenuto nella mentalità dell'uomo.

Uno degli aspetti su cui la Yates ha più riflettuto è poi la stretta compenetrazione esistente, all'inizio dell'epoca moderna, tra scienza e religione. Accentuando i caratteri religiosi delle dottrine magico-ermetiche, la studiosa fa dell'ermetismo anche il centro di un programma di rinnovamento religioso e spirituale basato su un'assoluta corrispondenza tra la volontà umana e quella divina. Nel suo operato l'uomo-mago non agisce infatti contro la divinità, poiché «era conforme alla religione, e non contrario alla volontà di Dio, che l'uomo, questo *magnum miraculum*, esercitasse praticamente i propri poteri». ¹³⁷ Mentre in Galileo scienza e religione saranno separate, in Bruno «la filosofia non può essere separata dalla sua religione. Essa era la sua religione, la "religione del mondo"». ¹³⁸ In definitiva l'ermetismo, presentato, oltre che nei suoi legami con la scienza moderna, come la terza riforma al di là del cattolicesimo e del protestantesimo, è sempre sul punto di trasformarsi in religione *tout court*. Cosicché la questione dei rapporti tra

¹³⁴ La Yates riprende qui le riflessioni di A. KOYRÉ su *La rivoluzione astronomica. Copernico Keplero Borelli*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1966 (1961).

¹³⁵ *Giordano Bruno* cit., p. 486. Per una discussione sulle tesi della Yates e di altri studiosi dell'ermetismo e della magia cfr. PAOLO ROSSI, *Tradizione ermetica e rivoluzione scientifica* cit., pp. 158 e sgg.

¹³⁶ *Giordano Bruno* cit., p. 486. Sul rapporto tra immagini della scienza e immagini del mondo cfr. F. BARONE, *Immagini filosofiche della scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1983, *Introduzione*, pp. 3 e sgg.

¹³⁷ *Giordano Bruno* cit., p. 177.

¹³⁸ *Ivi*, p. 384.

scienza e protestantesimo, tema di un annoso dibattito storiografico,¹³⁹ è agli occhi della Yates un falso problema, perché fu l'atteggiamento religioso proposto dalla tradizione ermetico-cabbalistica ad agire quale stimolo per lo sviluppo della ricerca scientifica e, quindi, né il cattolicesimo né il protestantesimo ebbero un ruolo di primo piano in tal senso, ma la religione che, in determinate circostanze storiche, tollerò o favorì quella tradizione. Solo il tentativo di evitare scontri religiosi sul piano dottrinale per rivolgersi invece allo studio della natura creò l'atmosfera adatta al progresso scientifico.¹⁴⁰

«Non sono un'alchimista, e neppure un'occultista o una qualsiasi sorta di strega», tiene a precisare la Yates onde fugare ogni ombra di dubbio in quanti la seguono, «tra disagio e ammirazione, nel suo percorso arcano entro la magia naturale».¹⁴¹ È da «umile storica» – come specifica – che la Yates scruta gli angoli oscuri e riposti della magia colta rinascimentale. Ma come utilizza l'autrice il concetto di magia?¹⁴² Si tratta di un concetto che si diversifica da un libro all'altro e anche all'interno di uno stesso libro. Mentre in *Giordano Bruno* e in *Cabbala e occultismo*, per stabilire il «grado» di magia in una determinata speculazione teorica l'autrice sembra adottare il criterio formulato da Walker, che ha suggerito di tenere conto dell'atteggiamento verso il passo sulla «costruzione degli dei» nell'*Asclepius*,¹⁴³ in altri studi il concetto di magia si dilata: in *Cabbala e occultismo* la magia viene identificata, secondo un'accezione metaforica, con l'arte, e il mago con l'artista;¹⁴⁴ in *Gli ultimi drammi di Shakespeare*, dove la Yates ricostruisce «un'atmosfera magica» (categoria – occorre sottolinearlo – assai sfuggente), la magia rinascimentale è «intesa come sistema

¹³⁹ Sui legami tra scienza e protestantesimo si veda R. K. MERTON, *Scienza, tecnologia e società nell'Inghilterra del XVIII secolo*, trad. it., Milano, Angeli, 1975 (1938); R. HOOYKAAS, *Science and Reformation*, «Cahiers d'histoire moderne», 3, 1956-1957, pp. 109-139; H. R. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1994.

¹⁴⁰ Analoghe considerazioni la Yates avanza nella sua recensione a C. WEBSTER, *The great instauration: science, medicine and reform. 1626-1660*, London, Gerald Duckworth, 1975 (trad. it., *La grande instaurazione. Scienza e riforma sociale nella rivoluzione puritana*, a cura di P. Corsi, Milano, Feltrinelli, 1980), in «New York review of books», 27 May 1976 (*Collected essays* cit., III, pp. 247-255).

¹⁴¹ Cfr. l'Introduzione di A. BIONDI a *Astrea* cit., p. XI.

¹⁴² Per una discussione su tale concetto cfr. l'Introduzione cit. di C. VASOLI a *Magia e scienza*. Si veda inoltre M. MAUSS, *Teoria generale della magia*, trad. it., Torino, Einaudi, 1991.

¹⁴³ *Cabbala e occultismo* cit., p. 46.

¹⁴⁴ Shakespeare è definito «un mago, maestro dell'uso incantatore delle parole e della poesia come magia», benché egli «non abbia mai impugnato una bacchetta, né pensato se stesso come mago». *Ivi*, p. 205.

intellettuale dell'universo, presagio della scienza, movimento riformatore e morale, strumento di unione delle religioni entro un generale movimento di riforma ermetica». ¹⁴⁵ Del resto, «in compagnia di "Ermete Trismegisto" si percorrono le zone di confine tra magia e religione, magia e scienza, magia e arte, poesia e musica». ¹⁴⁶ In generale, la magia sembra interpretata a partire da un complesso di valori e di credenze e come forma di razionalità. Perciò maghi non sono soltanto coloro che hanno attinto alla sorgente del *Corpus hermeticum* – come i vari Agrippa, Dee, Fludd o Bruno –, ma anche molti altri personaggi che poco o nulla hanno a che fare con gli *Hermetica*: mago è Bruno, mago è Shakespeare, maghi sono i Rosa-Croce, accomunati dall'insoddisfazione per il presente e dalla volontà di riformare il mondo.

Nella disperata difesa della via magica alla modernità si può forse scorgere il tentativo di opporsi a una scienza che non è più al servizio della società, ma che agisce contro di essa. E il rischio, in questa riflessione sull'uso morale della scienza e in quest'opera di ricupero di una perduta «moralità» scientifica, è quello di ridurre i personaggi a simboli ed incarnazioni di ideali, senza coglierne la complessità, le contraddizioni e l'evoluzione nel corso del tempo. Ha senz'altro ragione Paolo Rossi quando contesta alla Yates di avere sopravvalutato il ruolo della magia nella nascita della scienza moderna, evidenziando come la rivoluzione scientifica fosse fondata su una nuova immagine del sapere, che non doveva più essere individuale – come quello del mago – bensì programmaticamente collettivo. ¹⁴⁷ Va detto però che la Yates ha l'idea o forse nutre l'illusione che nella magia esistesse questo aspetto, perché, a suo parere, la magia rappresenta non soltanto lo strumento di chi mira a raggiungere nella solitudine della propria mente la conoscenza di e per se stesso, ma anche il razionale impegno di chi è disposto ad agire per il bene del mondo. Secondo la Yates, infatti, la sconfitta della tradizione ermetica, il fatto che «la scienza poté svilupparsi, separatamente dall'utopia e prescindendo dall'idea di una società riformata, educata ad accoglierla», «il fatto che le possibilità sociali ed educative del movimento siano state relativamente trascurate è stato, senza dubbio, un male per l'avvenire». ¹⁴⁸

¹⁴⁵ *Gli ultimi drammi* cit., p. 81.

¹⁴⁶ *Giordano Bruno* cit., p. 489.

¹⁴⁷ P. ROSSI, *Tradizione ermetica* cit.; ID., *Francesco Bacone* cit.; ID., *I filosofi e le macchine 1400-1700*, Milano, Feltrinelli, 1962.

¹⁴⁸ *L'Illuminismo dei Rosa-Croce* cit., p. 275.

5. Una terza via tra cattolici e riformati

Il dibattito intorno alla produzione storiografica della Yates si è concentrato, almeno in Italia, soprattutto sull'origine della scienza moderna, mentre ha se non ignorato, quanto meno sottovalutato altre questioni cui l'autrice ha invece prestato molta attenzione: la riflessione sul volto religioso del Rinascimento in primo luogo, e la scoperta di una terza via al di là del cattolicesimo e del protestantesimo.

L'idea di una grande forza religiosa, che non si riconosce né nell'universo cattolico né nell'universo protestante, è un tema sempre presente, fin dal lavoro sulle accademie francesi del Cinquecento, e viene affrontato sino all'ultimo studio sulla *Cabbala*. In *The French Academies* già si delineano i tratti essenziali di quella che in questo libro è definita la «controriforma liberale». Al centro dell'analisi sta il cosmo accademico francese, indagato a partire dalle sue origini cinquecentesche per giungere, attraverso uno sguardo di lungo periodo e l'individuazione di sopravvivenze e collegamenti sotterranei, ai suoi esiti nel corso del Settecento e durante l'età napoleonica. Molte sono le istituzioni e molti i personaggi di questo affascinante mondo, ma due innanzi tutto gli ambienti da cui si diramano le fila di un movimento che avrà lunga vita: l'*Académie de poésie et de musique* di Jean-Antoine de Baïf e di Joachim Thibault de Courville, prima accademia ufficiale, istituita intorno al 1570 da Carlo IX e strettamente legata al gruppo dei poeti della *Pléiade*, e la *Académie du Palais*, estensione della precedente e patrocinata negli anni ottanta da Enrico III; accademie che comprendono tra i loro membri intellettuali come Pierre de Ronsard e Pontus de Tyard. Sullo sfondo della grave crisi provocata, negli ultimi decenni del secolo, dalle tensioni politiche e dalle guerre di religione, si ergono le figure di Caterina de' Medici e dei suoi figli, Carlo IX e Enrico III. Tenendo conto del legame tra questi ultimi e il *milieu* accademico, e senza celare il suo grande entusiasmo nei confronti di tali sovrani, la Yates analizza la loro politica di conciliazione sociale e di tolleranza religiosa verso gli ugonotti, che escluderebbe programmaticamente il ricorso a metodi violenti nel comporre i dissidi di fede. Una posizione, questa, sostenuta dal partito dei *politiques*, che si viene organizzando intorno alla corte ed è fautore di un accordo tra le diverse fazioni. L'eredità delle accademie cinquecentesche sopravvive durante il primo Seicento, benché sotto forma di tentativi destinati all'insuccesso, e nella seconda fase del secolo, che vede la fondazione dell'*Académie française* (1634), dell'*Académie royale de peinture et de sculpture* (1648) e poi dell'*Académie des sciences* (1666) e dell'*Académie de musique* (1669). Ma le esperienze seicentesche – così piegate ai voleri dello Sta-

to assoluto e dunque strumenti di controllo gestiti dalla monarchia – costituirebbero un'isola a parte nella storia dell'accademismo francese, che solo nel corso del Settecento si dimostra capace di riprendere lo «spirito liberale» e l'ideologia antiassolutista, tipiche, secondo la Yates, del mondo rinascimentale. Con una lettura di lungo periodo assai discutibile, date le connessioni individuate a partire da generici richiami a persone e a ideali del passato,¹⁴⁹ la studiosa porta alla luce un universo dimenticato di speranze e di sogni, che ancora nell'*Institut*, nato con la rivoluzione, farebbe sentire la sua voce.

Identificati i protagonisti di questo movimento, vale la pena di riflettere innanzi tutto sulle caratteristiche che ne fanno – agli occhi della Yates – un'esperienza omogenea attraverso i secoli. Quali sono, cioè, le peculiarità di questo indirizzo di pensiero collegato da un lungo filo rosso? Nel periodo buio della lotta tra cattolici e ugonotti, che culmina nel massacro di san Bartolomeo (1572), le accademie francesi si configurano come la sede di un vasto programma religioso, politico e morale portatore di uno spirito di pace, affine a quello espresso dalla corte con gli accordi di Amboise del 1563, che hanno segnato una temporanea pacificazione. Rifacendosi al modello dell'accademia neoplatonica di Firenze voluta da Cosimo e da Lorenzo de' Medici, e imbevute di neoplatonismo, esse mirerebbero non solo a conciliare filosofia e religione, ma anche a fondere insieme tutte le fedi, per dar vita ad una religione tollerante fondata sui valori fondamentali del cristianesimo. La tolleranza religiosa è il primo comandamento posto alla base di questo progetto intellettuale; e la pacifica coesistenza, all'interno delle accademie cinquecentesche, di cattolici e di ugonotti, ammessi alle riunioni – seppure, per la verità, in numero esiguo – rappresenterebbe una spia dell'opera di cristianizzazione di impronta «liberale» condotta dai cattolici *politiques*, tra cui molti accademici, nella speranza di ricongiungere una cristianità divisa dal Concilio di Trento. È una controriforma non tradizionale (così viene definita), ma «liberale e tollerante nello spirito», che sfocia nell'Editto di Nantes, trasformandosi da sogno in realtà, e destinata a vivere a lungo. Suoi esponenti sono gli *esprits éclairés*, contrari a

¹⁴⁹ Di questo libro si è sottolineata la grande originalità (si vedano, ad esempio, le recensioni di A. M. BOASE, in «French studies», 4, 1, 1950, pp. 73-76; di L. FEBVRE, «Annales E.S.C.», 8, 1, 1953, pp. 125-126), ma anche la forzatura e soprattutto l'insufficienza delle fonti, il cui reperimento è stato ostacolato dagli eventi bellici (cfr. le recensioni di S. DELORME, «Archives internationales d'histoire des sciences», 11, 1950, pp. 427-429 e di J. DE GHELLINCH, «Revue d'histoire ecclésiastique», 44, 1-2, 1949, pp. 264-267).

risolvere i conflitti religiosi con la violenza. Anche in campo politico il movimento avrebbe una connotazione precisa, essendo portavoce di istanze pacifiste, liberali e antitiranniche nell'ambito di un dichiarato lealismo monarchico. Ma l'atteggiamento politico degli accademici quale viene ricostruito dall'autrice risulta alquanto generico e – a ben vedere – si configura piuttosto come presa di posizione morale. Al centro del programma accademico si colloca infatti lo sforzo di «disciplinamento morale» e di purificazione, da ottenere in particolare attraverso la ripresa della musica antica, che è la vera essenza della riforma musicale attuata dagli accademici di Baif e soprattutto dal teorico dell'«umanesimo musicale», il poeta della *Pléiade* Pontus de Tyard. Connesso alla riforma della musica sarebbe il progetto di una generale riforma del mondo, tesa a diffondere ovunque la voce di Dio e i principi essenziali di giustizia, carità, amore, pace e unione, come risulterebbe dai dibattiti svoltisi alla *Académie du Palais*. Va detto che il concetto di «controriforma liberale», sotto cui la Yates racchiude gli atteggiamenti religiosi, politici e morali or ora ricordati, non manca di ambiguità. Questo terzo partito *politique*, formato da cattolici, ma senza alcuna chiusura nei confronti dei protestanti, mira certo a riportare la cristianità ad uno stato anteriore alla corruzione della Chiesa, ma tende pur sempre ad un'opera di catechesi non tanto cristiana quanto, a volte, francamente cattolica (ciò che la Yates sembra ignorare). E allora l'unica vera divergenza tra la contro-riforma e la «controriforma liberale», che si presentano come due tendenze per nulla differenti sul piano teologico, si ridurrebbe ad una semplice diversità riguardo ai metodi da impiegare nella lotta all'eresia: il rogo è l'arma per l'una, la «terapia musicale» per l'altra. Il fatto è che la Yates, in questa fase, non ha ancora a disposizione gli strumenti necessari per delineare più precisamente i contorni del suo quadro, poiché ancora non ha avuto accesso alla cultura dell'ermetismo. Viene anzi il sospetto che in questo lavoro, assai influenzato – come la Yates ammette – dal clima bellico,¹⁵⁰ l'autrice abbia individuato negli accademici francesi del Cinquecento speranze e desideri di pace che appartengono a lei e alla sua epoca.¹⁵¹ Chiaro è l'accordo totale della studiosa con i valori proposti da quanti, terrorizzati dall'idea della guerra prima, e

¹⁵⁰ Cfr. la *Preface* a *The academies* cit. (Nendeln, Liechtenstein, Kraus Reprint, 1968), p. V.

¹⁵¹ In questo mondo rientra anche Paolo Sarpi, che la Yates colloca tra gli esponenti di una corrente religiosa incline a conciliare le differenti confessioni. Cfr. *Paolo Sarpi's History of the Council of Trent*, «JWCL», 7, 1944, pp. 123-143, su cui si vedano le riflessioni critiche di D. CANTIMORI, *Reminiscenze e discorsi* cit.

sconvolti dal suo concretizzarsi poi, «preserved themselves as a steadyng subject for contemplation in a disintegrating world».¹⁵²

Il concetto di «controriforma liberale» va via via chiarendosi nei lavori successivi. L'incontro con la tradizione ermetica, avvenuto lungo il percorso che parte da Giordano Bruno, si dimostra anche in questo caso indispensabile per giungere alla tesi secondo cui la filosofia occulta «rappresentò una potente forza spirituale, legata al cristianesimo, ma contrapposta alle forze della reazione, sia cattoliche sia protestanti».¹⁵³

Da Cornelio Agrippa ai Rosa-Croce o, meglio, ai puritani: è questa la strada dove ci si imbatte in quel movimento di idee religiose, politiche e filosofiche che incarna il volto «altro» dell'era moderna e che si sviluppa parallelamente ma al di fuori delle tradizioni cattolica e protestante, benché a volte si intersechi con esse. Se in *The theatre of the world* gli esponenti di un Rinascimento senza «doctrinal ferocity, either Reformation or Counter Reformation, but with very strong mystical and magical leanings»¹⁵⁴ sono John Dee, formatosi sul *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa, e i suoi seguaci Robert Fludd e Inigo Jones, in *L'Illuminismo dei Rosa-Croce* troviamo «la memoria germanica di John Dee», che con il suo viaggio in terra tedesca, nel Palatinato e probabilmente in Boemia nel 1583, ha gettato germogli fecondi, seppure «difficili da decifrare». L'affascinante, anche se assai discutibile libro sui Rosa-Croce ha il merito di affrontare dal punto di vista storico un settore sino ad allora spesso frequentato da cercatori della pietra filosofale:¹⁵⁵ si tratta dunque di una scelta per certi aspetti provocatoria, poiché tocca un argomento generalmente estraneo agli interessi degli storici. Tentativo coraggioso che, portando alla luce un vivace mondo clandestino, conduce a risultati sorprendenti sia per erudizione sia per creatività interpretativa, ma che pare un edificio sempre sul punto di crollare, fondato com'è su mere ipotesi spesso del tutto non verificate e, soprattutto, inverificabili. Non sorprende che un lavoro del genere abbia suscitato commenti negativi nella cultura accademica, stimolando

¹⁵² *The academies* cit., Preface, p. v.

¹⁵³ *Cabbala e occultismo* cit., p. 217.

¹⁵⁴ *The theatre* cit., p. 12.

¹⁵⁵ Con l'esclusione di alcuni importanti lavori, utilizzati dalla stessa Yates per la ricchezza del materiale raccolto, tra i quali A. E. WAITE, *The brotherhood of the Rosy-Cross*, London, Rider, 1924; W. E. PEUCKERT, *Die Rosenkreutzer*, Jena, Diderich, 1928; P. ARNOLD, *Storia dei Rosa-Croce*, trad. it., Milano, Bompiani, 1991 (1955). Per una discussione su questi testi cfr. la Prefazione, Arnold e i Rosa-Croce, di U. ECO a P. ARNOLD, *Storia dei Rosa-Croce* cit., pp. 5-14.

recensioni nel complesso assai critiche, quando non stroncature inclementi.¹⁵⁶ Come non condividere la riflessione di quanti hanno sottolineato che il rosacrocianesimo appare un fenomeno assai più periferico rispetto a quello descritto dall'autrice? È vero che la Yates, attraverso una grande dilatazione di questo movimento, e sottolineandone i supposti collegamenti internazionali, fa del rosacrocianesimo il filone di pensiero che domina un'epoca e che finisce per coincidere con essa. Così come è vero che talvolta elude, con un abile uso della retorica, alcuni problemi fondamentali creati dall'incongruenza tra fonti e interpretazione; e che collega uomini e idee estrapolando dai testi analizzati citazioni *ad hoc* al fine di suffragare le sue tesi riguardo a corrispondenze e legami.¹⁵⁷ Bisogna però ricordare che la studiosa si addentra in una selva oscura, e che seguirla nel suo itinerario rosacrociano significa necessariamente calarsi nel mondo dell'invisibile.

Sebbene io non sappia esattamente che cosa fosse un Rosa-Croce, né se ne siano mai esistiti, il dubbio e l'incertezza che assalgono chi indaga sugli invisibili Fratelli Rosa-Croce, sono di per sé i compagni invisibili della ricerca dell'Invisibile.¹⁵⁸

L'autrice decodifica i manifesti rosacrociani, due brevi opuscoli pubblicati anonimi a Kassel nel 1614-15, la *Fama* e la *Confessio*, in cui si legge che Christian Rosenkreutz, alla ricerca di proseliti, ha fondato un ordine o confraternita, ora di nuovo in attività, e studia il romanzo alchimistico, *Le nozze chimiche di Christian Rosenkreutz*, scritto in tedesco dal pastore luterano

¹⁵⁶ Ci riferiamo in particolare alla recensione di B. VICKERS, *Frances Yates and the writing of history* cit.

¹⁵⁷ Sono questi i maggiori limiti del lavoro sui Rosa-Croce riscontrati dai vari recensori. Cfr., ad esempio, le recensioni di O. ODLOZILIK in «The American historical review», 78, 5, 1973, p. 1448, che considera le tesi dell'autrice non sufficientemente fondate; di R. J. W. EVANS, in «The Historical journal», 16, 4, 1973, pp. 865-868 (egli afferma che «Dr. Yates loves mystery»); di C. WEBSTER in «The English historical review», 89, n. 351, 1974, pp. 434-435, per il quale le prove utilizzate dalla Yates non sono del tutto convincenti; di J. REDWOOD, in «History», 59, n. 195, 1974, p. 107, che parla di «historical imagination»; di J. CLIVE in «Journal of modern history», 47, 3, 1975, pp. 543-545; di G. FILORAMO in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 16, 1, 1980, pp. 159-160. In generale, pur riconoscendo l'importanza fondamentale del libro, che sottrae una questione di grande interesse ai non specialisti per farne finalmente un problema storico, tali recensori ne sottolineano l'interpretazione puramente ipotetica e non suffragata a sufficienza dalle fonti. Meno critiche invece le recensioni di altri storici britannici, tra cui Hugh Trevor-Roper (cfr. *Frances Yates historian*, «The Listener», 18 January 1973), che, in stretto rapporto d'amicizia con la Yates, ha avuto un ruolo determinante nel far conoscere i suoi libri al pubblico britannico (si veda al riguardo l'intenso scambio epistolare, a partire dagli anni sessanta, in A.W.I., *The working materials and correspondence* cit.).

¹⁵⁸ *L'Illuminismo dei Rosa-Croce* cit., Prefazione, p. XXIX.

Johann Valentin Andreae e pubblicato anonimo a Strasburgo nel 1616. Dall'esame di questi testi dal significato assai controverso, che alcuni storici considerano una burla¹⁵⁹ e di cui la Yates propone invece una lettura simbolica, emerge un universo complesso. Tale universo avrebbe strette relazioni con la cultura del Rinascimento inglese, attraverso John Dee, rappresentante della visione animistica del cosmo, e in particolare con la sua opera *Monas hieroglyphica*, e sfocerebbe, nel lungo periodo, nella nascita della *Royal Society*. Tra i maggiori esponenti la studiosa identifica lo stampatore palatino Jean Théodore de Bry, legato alla pubblicazione delle opere di due rosacroci (anche se tali essi non si sono mai definiti): dell'*Utriusque cosmi historia* (Oppenheim, 1617, 1618, 1619) di Robert Fludd e dell'*Atalanta fugiens* (ivi, 1618) di Michael Maier, un libro di filosofia religiosa e alchimistica. Il rosacrocianesimo si sarebbe organizzato attorno all'avventura boema della principessa Elisabetta, figlia di Giacomo I, e dell'elettore palatino Federico V, capo dei protestanti tedeschi, che in Christian von Anhalt trovarono il primo consigliere di corte, e in Salomon de Caus l'architetto ufficiale, autore di opere di ispirazione vitruviana. A Heidelberg «il re e la regina d'inverno» (al loro matrimonio celebrato nel 1613 alluderebbe Andreae nel suo romanzo) diedero vita ad un movimento di ripresa elisabettiana, presentandosi come gli eredi dell'«imperialismo riformato e purificato» della sovrana inglese e divenendo il centro di un nutrito gruppo di protesta anticattolica, antispannola e antiasburgica.

Non causa del rosacrocianesimo, ma punto di raccordo di una tradizione più antica, la corte federiciana si sforzò di dare a tale tradizione un indirizzo politico e religioso preciso, al fine di realizzare l'ideale di una riforma ermetica volta a comporre le divergenze religiose. L'esperienza boema, infatti, appare alla Yates non solo segno di una politica antiasburgica, ma anche espressione di una fede che ha cercato per anni di consolidarsi, risolvendo il problema religioso secondo linee mistiche, suggerite dall'ermetismo e dalla cabbala. Imbevuti di un sapere antigesuitico e antipapale (il papa vi è presentato come l'anticristo) e influenzati dal misticismo ermetico e da una religiosità magica e alchimistica, i manifesti indicherebbero una via alternativa a quella proposta dalla Compagnia di Gesù. Annuncerebbero inoltre l'avvento di un'era nuova per l'umanità, basata su un'illuminazione di carattere religioso e spirituale e, riguardo ai problemi morali, si prefiggerebbero lo scopo di divulgare la conoscenza – tra una piccola élite, in realtà –, ponendo al primo posto, tra i valori, l'assistenza gratuita ai malati.

¹⁵⁹ Per una messa a punto del dibattito si veda B. VICKERS, *Frances Yates* cit.

L'aspetto fondamentale del movimento sembra all'autrice il tentativo di porsi al di sopra delle varie confessioni religiose, abbracciandole tutte: e ciò si dedurrebbe dal fatto che nella ricca letteratura sui Rosa-Croce, nata in seguito all'esplosione dell'entusiasmo per la confraternita, l'ordine è giudicato di volta in volta luterano, calvinista, sociniano, deista o gesuitico. Comune denominatore sarebbe pertanto la filosofia dell'armonia macro-microcosmo, fondata sul cristianesimo, inteso in senso mistico, e su una filosofia della natura che cercava il significato divino del cosmo attraverso sistemi matematico-magici. È dunque una «terza riforma», quella rosacrociana individuata dalla Yates, che nasce dal doppio fallimento della riforma protestante, lacerata da contrasti interni, e della controriforma cattolica, che pare all'autrice aver preso, fin da subito, una direzione «sbagliata». E questa «terza riforma» trova i suoi principi morali nel cristianesimo evangelico, per l'importanza da esso attribuita all'amore fraterno, e nella tradizione ermetico-cabalistica, per l'idea di una «scienza magica» o «magia scientifica» posta al servizio dell'uomo.

Malgrado la sconfitta del progetto e la ripresa delle guerre religiose, con l'invasione asburgica del Palatinato e il disastro della Montagna bianca (1620) che porta al bando di Federico V dall'impero, il rosacrocianesimo non muore. Troppo profonde sono le sue radici: esso ha connessioni con la cultura inglese, è stato esportato in Francia e presenta collegamenti anche con gli intellettuali anti-asburgici italiani, di cui Traiano Boccalini appare l'esponente più significativo (l'inserimento di un suo brano tratto dai *Ragguagli del Parnaso* in traduzione tedesca nella *Fama*, da altri studiosi considerato del tutto fortuito, costituirebbe una prova di siffatti collegamenti). Benché in forma problematica, la Yates propone in tal modo nuovi percorsi, lungo i quali ricerca le sopravvivenze dell'utopico progetto rosacrociano. Un progetto di cui si sentirebbe l'influsso nella *Christianopolis* di Andreae e poi, attraverso l'influenza di quest'ultimo, su Jan Amos Comenio, su Samuel Hartlib e su John Dury, nell'*Invisible College*, che riprenderebbe lo scherzo dell'invisibilità proprio dai Rosa-Croce, e poi nella *Royal Society*. Molte sono insomma le ipotesi della Yates, che colloca anche Francis Bacon e la sua *Nuova Atlantide* «all'ombra delle ali di Iehova», secondo un riferimento tratto dalla *Fama*; propone interessanti riflessioni sull'alchimia rosacrociana di Isaac Newton¹⁶⁰ e sui possibili legami tra massoneria e rosacrocianesimo, che ne rappresenterebbe un prodromo. Si tratta di «un

¹⁶⁰ Al riguardo cfr. anche l'intervento *Did Newton connect his math and alchemy?*, «Times higher education supplement», 18 marzo 1977.

brancolare nel buio, attraverso ipotesi fondate su “se” e “forse”»,¹⁶¹ ma non perciò meno stimolanti, e che hanno non a caso fornito un punto di partenza per chi ha indagato sull'Illuminismo radicale.¹⁶² Solo apparentemente, infatti, il titolo, che unisce «strane forme di superstizione» all'«opposizione critica e razionale alla superstizione»,¹⁶³ è contraddittorio. E lo sforzo della Yates è tutto teso proprio a mostrare come un Rosa-Croce potesse essere nel contempo un illuminista. Usando – come si è detto – il termine Illuminismo in un'accezione atemporale, la Yates intende con esso riferirsi ad «uno stile di pensiero», ad un'idea di riforma del mondo, sebbene individui anche strette relazioni tra il gruppo dei Rosa-Croce e il futuro Illuminismo. Stadio più tardo della tradizione ermetica, per il preponderante influsso dell'alchimia, il rosacrocianesimo altro non sarebbe che una fase intermedia tra il Rinascimento ermetico e le *Lumières*.

Con la pubblicazione del lavoro su *Gli ultimi drammi di Shakespeare* (1975), la Yates procede a ritroso nel suo viaggio rosacrociano, indagando le origini del movimento nella cultura inglese all'inizio del Seicento. Attraverso lo studio delle ultime opere shakespeariane, scritte tra il 1609 e il 1613, *Cimbelino*, *Enrico VIII* e *La tempesta*, la studiosa aggiunge un tassello al suo mosaico. Questi drammi le appaiono un capitolo importante nella storia delle dottrine ermetiche rinascimentali e apparterrebbero ad una fase di passaggio dalla tradizione ermetico-cabalistica rinascimentale al rosacrocianesimo. In essi la Yates scorge un «clima» di speranza nel futuro e un'«atmosfera» magica e religiosa, che nascerebbero da un ideale preciso: quello di eliminare tutti i contrasti confessionali su un piano di «amore» e «magia».¹⁶⁴ Un ideale, quello shakespeariano, che deriverebbe dal tentativo di ripresa dell'imperialismo sacro elisabettiano, attuato, nei primi anni del regno di Giacomo I, dal principe Enrico alla sua corte nel Galles, e volto a indirizzare la monarchia britannica in senso anticattolico. È ancora la storia di un breve sogno, di un progetto destinato all'insuccesso.

¹⁶¹ *L'Illuminismo dei Rosa-Croce* cit., p. 255.

¹⁶² Cfr. *supra*, nota 92.

¹⁶³ *L'Illuminismo dei Rosa-Croce* cit., Prefazione, p. xxv.

¹⁶⁴ Per una sintesi della critica sugli ultimi drammi di Shakespeare cfr. l'*Introduzione* di G. MELCHIORI a W. SHAKESPEARE, *I drammi romanzeschi*, Milano, Mondadori, 1981, pp. xxxvii e sgg. L'ipotesi della presenza di una visione cristiana con implicazioni mistiche ed esoteriche, che caratterizzerebbe i drammi shakespeariani, è stata avanzata da T. S. Eliot. Lungo questa strada si sono mossi vari critici, tra i quali G. Wilson Knight – di cui la Yates utilizza *The crown of life*, Oxford, Oxford University Press, 1965 (1947) –, E. M. W. Tillyard, S. L. Bethell e D. Traversi, che ne hanno sottolineato le componenti mistiche e simboliche. Solo la Yates, tuttavia, ne ha fornito un'interpretazione in chiave rosacrociiana.

so, in seguito all'ostilità mostrata da Giacomo I, che favorisce gli interessi spagnoli. Proponendo un'interpretazione simbolica della letteratura – un'interpretazione che trascura, pur non ignorandola del tutto, l'indagine dal punto di vista letterario e linguistico – l'autrice coglie molti riferimenti alla situazione politica del tempo. Così la Imogene di *Cimbelino*, donna casta e bella, rappresenterebbe la Chiesa inglese riformata; le feste a cui si allude in *Enrico VIII* conterebbero un chiaro riferimento alle nozze tra Elisabetta e l'elettore palatino; *La tempesta*, poi, calata in piena atmosfera magica e il cui protagonista, Prospero, appare l'incarnazione di John Dee, è presentata come il manifesto poetico del prerisacrocianesimo, pervaso dallo spirito di Dee (ma non si spiega – né vi si accenna – il significato della scena finale, laddove Prospero, spezzando la sua bacchetta magica e gettandola in fondo al mare, sembra rinunciare alla magia). Molte le illazioni e le ipotesi, affascinanti, benché non sempre persuasive. Davvero l'«accademia francese» di cui si parla in *Pene d'amor perdute* (1594-5) può essere un richiamo all'accademia di Baïff?; davvero Cerimone, il mago e medico dei poveri di *Pericle* – opera solo in parte shakespeareana – può costituire una spia del rapporto con il movimento rosacrociano per l'importanza da esso attribuita all'assistenza gratuita dei poveri, movimento che oltretutto forse ancora non esisteva nel 1608, data di composizione del dramma?¹⁶⁵ E via di questo passo. Il fatto è che la Yates non porta prove convincenti, né le interessa farlo;¹⁶⁶ e, del resto, nel regno del simbolico tutto è lecito e nel contempo illecito. Evidente è, comunque, che l'autrice sottovaluta, e anzi ignora del tutto, il peso delle tradizioni popolari legate ai vari generi letterari, mentre va ricordato come la presenza di elementi magici sia un *topos* tipico dei filoni cavallereschi e pastorali, che sperimentano una ripresa proprio all'epoca di Shakespeare. In un'età di crisi del teatro, infatti, la fusione tra fonti storiche e narrazione del meraviglioso e magico, venendo a soddisfare nuove esigenze, richiama nuova-

¹⁶⁵ *Gli ultimi drammi di Shakespeare*, pp. 81 e sgg.

¹⁶⁶ Cosicché questo libro, tanto amato dalla Yates che lo considera «a revolutionary book», in quanto introduce nuovi punti di vista nella «scolastica» degli studi shakespeareani (cfr. la lettera di F. A. Yates a Norman Franklin della casa editrice Routledge and Kegan Paul, Londra, 29 settembre 1975, A.W.I., *The working materials and correspondence* cit.), ha suscitato lodi, ma soprattutto perplessità. Si vedano, ad esempio, le recensioni di C. L. BARBER, «The New York review», 16 October 1975, pp. 33-35; di R. A. FOAKES, «English», 24, n. 120, 1975, pp. 91-92; di T. W. CRAIK, «The Review of English studies», 28, n.s., 1977, pp. 79-82, a cui il testo è sembrato un «enthusiastic but far-from-rigorously-argued book» e la stroncatura di A. PASTERNAK SLATER, «The Sunday times», 18 May 1975, p. 37: «She favours implausible conjecture [...]. Once inside she ignores the architectural beauties and the richness of the linguistic hangings [...]. Her thesis is at once bold and vague».

mente a teatro un pubblico che se ne era allontanato.¹⁶⁷ E la Yates, che trascura l'evoluzione dei modelli narrativi verificatasi anche in base a richieste di tipo commerciale, finisce con l'idealizzare il drammaturgo inglese, di cui non valuta il ruolo di impresario teatrale.

Anche al centro del lavoro su *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana* (1979), considerato dall'autrice «the most exciting book that I have ever written but also one of the most worrying»,¹⁶⁸ sta un filone di pensiero che si sforza di trovare l'unità tra le diverse religioni sul terreno morale e sulla comune individuazione degli elementari attributi della divinità. Un «re del mondo» è il capo di questa religione universale evangelica e nutrita di neoplatonismo che, prima del Concilio di Trento, si offre come modello alternativo, opponendosi alla lotta tra cattolici e protestanti. La prima parte del libro ha lo scopo di ricostruire a grandi linee la storia dell'occultismo, attraverso alcune figure chiave: da Raimondo Lullo con la sua cabbala cristiana, a Pico della Mirandola e all'occultismo nel Rinascimento italiano, da Johannes Reuchlin, analizzato nei suoi rapporti con la versione protestante della filosofia occulta, a Francesco Giorgi, fino a Cornelio Agrippa. Nella seconda parte l'autrice studia l'età elisabettiana e le sue connessioni con la tradizione ermetico-cabalistica, e nella terza propone nuovi collegamenti fra tale tradizione, il rosacrocianesimo e il puritanesimo. Si tratta di temi già affrontati nei lavori precedenti e, perciò, vale la pena di soffermarsi soprattutto su due aspetti, che rappresentano un contributo nuovo. In primo luogo l'analisi del tentativo, pienamente riuscito, da parte della Controriforma, di sopprimere il neoplatonismo rinascimentale, tentativo che sarebbe all'origine della caccia alle streghe, da intendere dunque come fenomeno manipolato dall'alto.¹⁶⁹ Inoltre l'autrice individua un possibile nesso tra il movimento rosacrociario e quello puritano, sottolineando che «il movimento rosacrociario era fallito nel Continente; i profughi da quell'insuccesso si riversarono nell'Inghilterra puritana come rifugio dell'Anticristo, e la

¹⁶⁷ Su questi aspetti si veda R. WEIMANN, *Shakespeare e la tradizione del teatro popolare*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1989 e l'*Introduzione* cit. di G. MELCHIORI a W. SHAKESPEARE, *I drammi romanzeschi*.

¹⁶⁸ Cfr. la lettera di F. A. Yates a Norman Franklin, Londra, 9 settembre 1978, A.W.I., *The working materials and correspondence* cit. Al libro, come a tutti i lavori della Yates, si è attribuita una grande originalità, ma nel contempo si sono avanzati molti dubbi riguardo all'uso e alla forzatura delle fonti. Cfr. le recensioni di M. HUNTER, «History», 65, n. 215, 1980, p. 476 e di C. HILL, «New society», 6 December 1979, pp. 559-560, il quale considera questo «very great book» un lavoro che combina «fantastic erudition» con grandi generalizzazioni. Decisamente positivo il giudizio di H. TREVOR ROPER, «The Listener», 17 January 1980, pp. 90 e sgg.

¹⁶⁹ Per una messa a punto del problema cfr. B. P. LEVACK, *La caccia alle streghe*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1988, cui si rimanda per la bibliografia (pp. 294-305).

rivoluzione puritana riprese alcuni aspetti della progettata rivoluzione rosacrociana». ¹⁷⁰ Pur accettando le riflessioni di Christopher Hill, che già aveva individuato nel diffondersi della filosofia occulta uno dei fattori della rivoluzione inglese, la Yates si allontana dall'interpretazione marxista, ¹⁷¹ poiché presenta la rivoluzione, non a caso da lei chiamata puritana, come una rivolta di tipo morale e non politico. E non a caso, mentre Hill e altri storici hanno mostrato il volto anticlericale di personaggi come John Milton, la Yates ne sottolinea invece la profonda religiosità.

Il concetto di «terza riforma», forse anche perché sfugge a qualsiasi connotazione teologica, assume dunque sfumature differenti in epoche e in contesti diversi, e crea non pochi problemi dal punto di vista interpretativo. Benché l'autrice sia andata chiarendolo nel corso degli anni, rimane sostanzialmente ambiguo: esso indica di volta in volta o una corrente di pensiero tesa alla cristianizzazione e alla conversione dell'universo eretico o una corrente non dogmatica fondata sulla tolleranza e volta a riunire la cristianità; e coincide o con l'ermetismo o con il rosacrocianesimo o, ancora, con il puritanesimo. Non sempre risulta chiaro in che cosa consista il progetto di riforma religiosa e morale elaborato dagli esponenti di questa terza via. Ambigui sono talvolta i termini usati dalla Yates, che parla di «programma riformatore intrinseco», finalizzato a sostituire alla scolastica una filosofia cristiana «più efficace» o di «maggiore intensità cristiana». Soprattutto la studiosa tende a ingrossare le fila di questo movimento, collocandovi anche i malinconici e gli insoddisfatti del mondo. Rimane perciò il dubbio che la Yates abbia proiettato nel passato le sue ansie e la sua religiosità inquieta. «Je suis – scrive l'autrice – dans mes études du seizième humble disciple d'Erasmus et c'est lui qui je cherche partout dans le passé et le présent». ¹⁷² Se «il significato ultimo delle immagini esoteriche della tenebra e della luce è la ricerca di Dio», ¹⁷³ il significato ultimo del viaggio storico qui analizzato non è forse la ricerca dei «frammenti di una fede perduta», ¹⁷⁴ di un antico modo di contemplare Dio, cioè, in forma ascetica e non dogmatica?

¹⁷⁰ *Cabbala e occultismo* cit., p. 229.

¹⁷¹ Al riguardo cfr. M. CUAZ, *Christopher Hill e l'interpretazione marxista della rivoluzione inglese*, «Studi storici», 26, 3, 1985, pp. 635-665.

¹⁷² Cfr. la lettera di F. A. Yates a Marcel Bataillon, Londra 7 novembre 1967, A.W.I., *The working materials and correspondence* cit.

¹⁷³ *Cabbala e occultismo* cit., p. 240.

¹⁷⁴ Così è intitolato il primo capitolo del libro di G. FILORAMO, *L'attesa della fine* cit., pp. 3-33.

6. L'epoca elisabettiana come mitica età dell'oro

L'età elisabettiana che emerge in particolare da *Astrea*, *Gli ultimi drammi di Shakespeare* e da *Cabbala e occultismo* è decisamente nuova rispetto a quella presentata sino ad allora in sede storiografica dagli studiosi di storia politica, economica e sociale.¹⁷⁵ La Yates ne mostra un altro volto, meno conosciuto e tuttavia, ai suoi occhi, dominante:

Il mondo elisabettiano fu popolato non solo di rudi marinai, di politici accorti e di severi teologi: fu un mondo di spiriti, benigni e maligni, di fate, di demoni, di streghe, di fantasmi e di maghi.¹⁷⁶

È un'immagine, questa, strettamente subordinata a ciò che l'autrice cerca in tale periodo, ovvero, da un lato, non la realtà del potere e della politica, bensì la loro rappresentazione artistico-letteraria (è il caso di *Astrea*), e, dall'altro, non la realtà sociale ed economica, bensì il pensiero dominante, la «filosofia dell'epoca» o lo «spirito del tempo» (è il caso di *Gli ultimi drammi di Shakespeare* e di *Cabbala e occultismo*).¹⁷⁷ L'uso esclusivo di fonti letterarie, che contraddistingue soprattutto *Astrea* e *Gli ultimi drammi*, solleva problemi di non poco conto. Dalla sopravvalutazione di tali fonti deriva in primo luogo un'inevitabile confusione tra il piano del reale e il piano della sua raffigurazione.¹⁷⁸ Inoltre, scorgendo nella letteratura non tanto il riflesso di una data circostanza storica, quanto piuttosto un insieme di metafore poetiche capaci di esprimere precisi ideali, siano es-

¹⁷⁵ Al riguardo si veda la bibliografia presente in M. AMBROSOLI, *L'Inghilterra dei Tudor*, in: *La Storia* cit., vol. V, *L'età moderna*, 3, *Stati e società*, pp. 89-121; pp. 119-121.

¹⁷⁶ *Cabbala e occultismo* cit., p. 95.

¹⁷⁷ Per il dibattito sulla storia intellettuale cfr. *Modern European intellectual history. Reappraisals and new perspectives* (a cura di D. La Capra-S. L. Kaplan), Ithaca-London, Cornell University Press, 1982.

¹⁷⁸ È questa la critica mossa alla Yates da B. DE SCHLOEZER, che discute il suo intervento *Poètes et artistes dans les entrées de Charles IX et de sa reine à Paris en 1571*, in: *Les fêtes de la Renaissance. Etudes réunies et présentées par Jean Jacquot*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1973 (II ed.; la prima è del 1956). Journées internationales d'études Abbaye de Royaumont 8-13 juillet 1955, 2 voll.; vol. I, pp. 61-84. L'intervento di De Schloezer è a pp. 458-459. Analoghe considerazioni sono state avanzate da alcuni recensori, che hanno sottolineato come l'autrice perda talvolta di vista il contesto politico e come esageri il valore ideologico dell'opera letteraria. Si vedano, ad esempio, le recensioni ad *Astrea* di R. J. KNECHT, «History», 61, n. 202, 1976, pp. 275-276, che rimprovera all'autrice l'uso esclusivo di fonti tratte dalla letteratura; di D. NORBROOK, in «The English historical review», 92, n. 362, 1977, pp. 192-193, che sottolinea come la Yates «exaggerates the commitment of the poets and artists themselves to the ideas they celebrated»; e di J. REESE, in «The Review of English studies», 27, n.s., 1976, pp. 339-341, che parla di grande «imagination».

si politici, religiosi o morali, l'autrice evidenzia il carattere esclusivamente ideologico dell'opera letteraria, fino ad interpretarla come strumento di intervento culturale e di battaglia intellettuale *tout court*.

In *Astrea* (1975) – una raccolta di saggi, alcuni dei quali elaborati a partire dagli anni quaranta¹⁷⁹ – la Yates studia non soltanto l'età elisabettiana, ma, più in generale, l'idea di impero nel Cinquecento, esplorando il lento evolversi di questa idea dal Medioevo al Rinascimento, da Carlo Magno, cioè, con il suo imperialismo sacro, all'epoca di consolidamento delle monarchie nazionali. Lasciando sullo sfondo la storia politica e seguendo invece «il fantasma della “speranza imperiale”», «attraverso il suo riflesso nel simbolismo e nel linguaggio poetico», l'autrice richiama l'attenzione su ideologie e «rinascite [...] mai consistenti o durature dal punto di vista politico», eppure ugualmente importanti, perché dell'imperialismo carolingio «sopravvissero invece i [...] fantasmi, esercitando un'influenza assai dura a morire». ¹⁸⁰ Quali esiti significativi di tali permanenze, la studiosa individua il tentativo di ridar vita a un impero universale cristiano, attuato da Carlo V, un tentativo sopravvissuto come idealità e trasmesso, per questa via, alle monarchie inglese e francese, che vengono considerate in una prospettiva di storia comparata. Al centro del libro sta l'intento di delineare i tratti caratteristici del culto imperiale cinquecentesco nella sua immagine

¹⁷⁹ I saggi e le lezioni sono i seguenti: 1) F. A. YATES, *Queen Elizabeth as Astrea*, «JWCI», 10, 1947, pp. 27-82. Da questo lavoro traggono origine le quattro lezioni sull'ideale imperiale durante il Medioevo e il Rinascimento tenute, nel gennaio 1952, alla Senate House dell'Università di Londra, che costituiscono 2) il saggio *Charles Quint et l'idée d'empire*, in J. Jacquot (a cura di), *Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1960, pp. 57-97. Sullo stesso argomento l'autrice tiene alcuni seminari al Warburg nel 1967-1970 e alla Society for the Humanities della Cornell University nel 1968. 3) F. A. YATES, *Elizabethan chivalry: the romance of the accession day tilts*, «JWCI», 20, 1957, pp. 4-25; 4) ID., *Poètes et artistes cit.*; 5) ID., *Poésie et musique dans les «magnificences» au mariage du Duc de Joyeuse*, Paris, 1581, in: *Musique et poésie au XVI siècle* (a cura di J. Jacquot), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1954, pp. 241-264. 6) L'ultimo saggio incluso, e scritto per il libro, su *Astrea e l'Erocle gallico* è molto debitor come scrive l'autrice stessa (Prefazione, p. XXV) nei confronti del lavoro di C. VIVANTI, *Henri IV, the Gallic Hercules*, «JWCI», 30, 1967, pp. 176-197. Si veda inoltre il capitolo su *Il mito dell'Erocle Gallico e gli ideali monarchici di «renovatio»* in ID., *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1974 (1963), pp. 74-131. Nel libro sono confluite inoltre la lezione sui *Trionfi* di Francesco Petrarca in rapporto ai poeti elisabettiani, tenuta all'Università di Reading nel marzo 1950 e quella sui ritratti allegorici di Elisabetta I a Hatfield House, tenuta alla Slade School dell'Università di Londra nel maggio 1953. La varietà dei saggi raccolti rischia di non dare unità al libro, come hanno sottolineato alcuni critici: cfr. la recensione di M. A. BRESLOW, in «The American historical review», 81, 3, 1976, p. 574. Positivo invece il giudizio di M. D. FELD, *Revolution and reaction in Early Modern Europe*, «Journal of the history of ideas», 38, 1, 1977, pp. 175-184, che, recensendo *Astrea*, presenta il libro come illustre esempio di storia intellettuale dell'istituzione monarchica.

¹⁸⁰ *Astrea* cit., p. 6.

pubblica, riportando alla luce un universo allegorico dimenticato, ed esaminato dalla Yates mediante la decodificazione di ritratti e opere celebrative dedicate ai sovrani. Non che cosa sia il potere o come funzioni, ma come venga rappresentato è ciò che interessa alla Yates, la quale si sofferma sui drammi teatrali, sulle feste e sulle cerimonie di corte. Analizzandone i significati simbolici, studia la politica di rafforzamento della monarchia e la funzione salvifica ad essa attribuita. Attorno alla corte, studiata alla Burckhardt, vale a dire in chiave culturale e non sociologica, ruotano le *élites* politiche e intellettuali del tempo, vere protagoniste del libro, volto a indagare proprio i valori e le credenze dell'*élite*.¹⁸¹ È un mondo complesso, che in Inghilterra comprende, tra gli altri, l'ordine religioso della Giarrettiera – custode delle tradizioni arturiane – e la cavalleria protestante elisabettiana, promotori del torneo annuale nel giorno anniversario dell'assunzione al trono di Elisabetta; e che in Francia raccoglie le accademie – già analizzate nel lavoro del 1947 –, e in particolare l'accademia musicale di Baïf, i poeti della Pléiade, tra i quali spicca Pierre Ronsard – primo cantore della discendenza troiana dei re francesi – ai quali spetta l'organizzazione delle cerimonie per l'ingresso di Carlo IX a Parigi (1571) e del *ballet de cour* con cui Enrico III festeggia il matrimonio tra il duca de Joyeuse, suo favorito, e Maria di Lorena (1581). Dietro queste feste si celerebbero chiari tentativi di rafforzare l'immagine pubblica della sovranità. In Inghilterra, ad esaltare la regina Elisabetta contribuirebbe il mito di Astrea, la vergine giusta e pia, il cui ritorno preannuncia, secondo un'antica memoria ricostruita dalle origini greche fino ai suoi esiti medievali, l'avvento di una nuova età dell'oro. In Francia, a rafforzare il ruolo della monarchia, da Francesco I ad Enrico IV, sarebbe innanzi tutto – come aveva già sottolineato Corrado Vivanti¹⁸² – la leggenda delle origini troiane del regno, raffigurata nell'Ercole gallico. Ma, oltre a operare in direzione di un consolidamento del potere, il cerimoniale di corte trasmetterebbe nel contempo quel complesso di valori di cui la monarchia si fa portatrice, e sul quale ci soffermeremo tra poco.

In *Cabbala e occultismo* la Yates intende comprendere l'epoca elisabettiana a partire dalle tradizioni culturali allora dominanti, individuando le origini e l'evolversi della «filosofia del tempo». «Qual era la filosofia dell'età elisabettiana? da quali pensatori fu caratterizzata? quanto vennero in-

¹⁸¹ Per una ricostruzione del dibattito e degli studi sulla corte cfr. P. P. MERLIN, *Il tema della corte nella storiografia italiana ed europea*, «Studi storici», 27, 1, 1986, pp. 203-244.

¹⁸² Cfr. *supra*, nota 181 e la recensione positiva della Yates al libro di Vivanti sulla *Lotta politica* cit., «History», 50, n. 169, 1965, pp. 223-224 (*Collected essays* cit., III, pp. 167-168).

fluenzati dalla filosofia o dalla magia del Rinascimento?»: ¹⁸³ sono queste le domande da cui prende avvio il libro del 1979. Già implicita in tali domande pare la dilatazione di un indirizzo di pensiero, certo considerevole, ma che dallo studio dell'autrice emerge come unico filone intellettuale del periodo: «La filosofia occulta nell'età elisabettiana non fu un interesse secondario di pochi adepti, fu la filosofia principale dell'epoca». ¹⁸⁴ Fra i maggiori esponenti di questa corrente si collocano John Dee, il «cabbalista cristiano» che predicava una «miracolosa riforma», non dogmatica e ispirata alla filosofia occulta; Edmund Spenser, il filosofo neoplatonico, lettore di Francesco Giorgi e di John Dee; William Shakespeare, che in *Il mercante di Venezia*, in *Re Lear* – interpretato quale simbolo di Dee – e in *La tempesta* si prefiggerebbe come obiettivo primario la difesa del pensiero occulto dalle critiche dei suoi detrattori; e, ancora, George Chapman, che nella sua poesia *The shadow of night*, scritta in favore dei «saturnini», riproporrebbe tematiche spenseriane, offrendo una chiara risposta all'attacco sferrato da Christopher Marlowe, ritenuto il principale nemico della filosofia occulta. I tre drammi *Doctor Faustus*, *Tamerlano* e *L'ebreo di Malta*, così influenzati dall'atmosfera di ossessione per la stregoneria e connessi a «quel clima fatto di intrasigenza e di reazione che al suo tempo pervadeva l'Europa», ¹⁸⁵ costituirebbero una violenta reazione contro l'occultismo e sarebbero brani di propaganda teatrale pienamente calati in un vivace dibattito. Se John Dee è la prima vittima presa di mira, nel *Doctor Faustus* in primo luogo, dietro a Dee vi sarebbe, per l'autrice, tutto il cosmo della filosofia occulta e dei suoi sostenitori, non esclusa la stessa regina Elisabetta. L'età elisabettiana coincide infatti con la tradizione ermetica, oggetto dei libri precedenti: una tradizione che starebbe alla base dell'ostilità mostrata da alcune corti europee nei confronti della Spagna e della Controriforma.

Che cosa hanno in comune i protagonisti, pur così diversi tra loro, di *Astrea*, di *Gli ultimi drammi* e di *Cabbala*? Sono poeti e drammaturghi, sognatori e riformatori del mondo che, pur non operando concretamente sulla realtà, esprimono desideri e ideali di conciliazione religiosa e di pace, e che nel mito dell'imperialismo religioso britannico, da essi esaltato, trovano un importante punto di riferimento. Nel loro immaginario, come in quello della Yates, la monarchia elisabettiana rappresenta la proposta liberale contro la reazione: è l'avamposto «di una prospettiva liberale del Rinasci-

¹⁸³ *Cabbala* cit., p. 207.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 206.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 160.

mento in mezzo ad un mare montante di reazione».¹⁸⁶ Cercando di dare concretezza al fantasma della *renovatio* imperiale, una *renovatio* non realizzatasi nella sfera politica ma sopravvissuta nei secoli come sogno, l'imperialismo elisabettiano riprenderebbe l'idea sacra del potere e le aspirazioni all'universalismo cristiano, elaborando un progetto di pace imperiale, nel senso religioso, e facendosi nel contempo latore di un messaggio di giustizia e di prosperità, offrendo insomma un appoggio politico, in direzione anticattolica, ai sostenitori della terza riforma. In questo disegno la mitica *Astrea* non è sola, ma sostenuta dall'imperatore tedesco Rodolfo II d'Asburgo¹⁸⁷ e dai Valois, che dalle loro corti di Praga e di Parigi dirigono un vasto movimento liberale e antitirannico, nutrito di filosofia occulta e volto a garantire la realizzazione dei valori di pace, giustizia, umanità e tolleranza. Queste monarchie, e non solo dunque quella elisabettiana, divengono l'emblema di un tentativo di mediazione tra protestanti e cattolici, e anche tra le diverse classi sociali, altro non essendo che «simbolo unificante in un mondo che il dissidio tra protestanti e cattolici minacciava di precipitare nel caos».¹⁸⁸

Il concetto di età elisabettiana finisce così con l'indicare tanto una fase storica cronologicamente delimitata, quanto un ideale politico di imperialismo riformato, antispagnolo e anticattolico, che sopravvive all'inizio del Seicento intorno all'avventura boema e al movimento di «ripresa elisabettiana» – di cui la Yates ha trattato nel libro sui Rosa-Croce –, perché in definitiva «la storia della filosofia occulta nell'età elisabettiana è in realtà la storia del rosacrocianesimo, benché non sia chiamata con quel nome: lo acquisisce quando viene esportata in Germania».¹⁸⁹

Nel costante richiamo all'epoca elisabettiana è forse legittimo intravedere non solo un percorso storiografico unitario, ma anche un itinerario dalle precise connotazioni politiche.¹⁹⁰ Il mito elisabettiano (intendendo

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 185.

¹⁸⁷ Quando la Yates termina il libro sui Rosa-Croce non è ancora stato pubblicato il lavoro di R. J. W. EVANS, *Rudolf II and his world: A study in intellectual history 1576-1612*, Oxford, The Clarendon Press, 1973 (trad. it., *Rodolfo II d'Asburgo: l'enigma di un imperatore*, Bologna, Il Mulino, 1984), che poi la storica recensirà con toni entusiastici in «New Statesman», 18 May 1973 (*Collected essays cit.*, pp. 214-220). In questa fase l'autrice è invece debitrice delle considerazioni sulla corte di Elisabetta di Boemia avanzate da H. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione cit.* (cfr. *L'Illuminismo dei Rosa-Croce cit.*, p. 206).

¹⁸⁸ *Astrea cit.*, Prefazione, p. XXII.

¹⁸⁹ *Cabbala cit.*, p. 216.

¹⁹⁰ Condivisibile è l'osservazione di A. BIONDI (*Introduzione cit.* ad *Astrea*, p. XIX) secondo cui «tutto sommato Yates identificava una [delle] età privilegiate nella cavalleresca epoca di Elisabetta I».

con ciò far riferimento sia alla regina Elisabetta sia alla principessa Elisabetta di Boemia), per la Yates, rivive nell'età vittoriana: «Dopo esserci immersi nella situazione storica di cui fu centro Elisabetta di Boemia – scrive l'autrice – l'età vittoriana si profila come sua remota e trasfigurata erede». Periodo di prosperità, di imperialismo dal volto liberale, il tempo di Astrea sembra all'autrice un modello cui ha guardato la corte inglese ottocentesca. Vi sarebbe del resto una trasmissione genetica di questa tradizione: Giorgio I era nipote di Elisabetta di Boemia, fautrice della ripresa elisabettiana, «e, attraverso la successione hannoveriana, la regina Vittoria fu del pari sua discendente».

Il puritanesimo cavalleresco elisabettiano sopravvive per divenire il tramite espressivo dell'etica vittoriana, e la visione millenaria di un giorno più vasto continua il sogno rosacrociano; in certo qual modo gli *Idylls of the King* ci appaiono come una remota progenie di *Cimbelino*. Per i pii vittoriani, la Bibbia e Shakespeare erano i sostegni del carattere britannico, né si poteva dubitare per un istante che la magia di Prospero non fosse buona.¹⁹¹

E non è affatto «fantasioso», come invece scrive la studiosa, né ci sembra un caso, che il libro su *Gli ultimi drammi di Shakespeare* termini con un accenno agli *Idylls of the King* di Alfred Tennyson, il bardo vittoriano, le cui opere hanno espresso sia la fiducia nei valori riconosciuti del liberalismo vittoriano sia le lacerazioni tipiche di quell'età. Il crollo del sogno magico di Prospero, sul quale la Yates ha potuto riflettere, vivendolo nel corso dei due conflitti mondiali, assume «le dimensioni di una tragedia shakespeariana di proporzioni grandiose».¹⁹² Che l'autrice, magari per sfuggire inconsciamente a tale tragedia, abbia spesso abbandonato la ricostruzione della realtà per restituire un ruolo storico al mondo dei sogni e delle speranze potrà anche essere una lezione destinata a dissolversi, ma è proprio attraverso i sogni e le speranze che la Yates ha compiuto un viaggio affascinante nella cultura rinascimentale, indagandone gli aspetti più misteriosi e ambigui e restituendo universi mentali altrimenti condannati all'oblio.¹⁹³

¹⁹¹ *Gli ultimi drammi* cit., pp. 125 e 126.

¹⁹² *Ivi*, p. 126.

¹⁹³ La questione delle motivazioni che stanno alla base della notevole fortuna della Yates in Italia e in Europa meriterebbe ulteriori approfondimenti. Certo è che la sua produzione storiografica, benché non sorretta da rigore filologico, ha saputo sollevare problemi di drammatica attualità, offrendo per di più in risposta una ricostruzione profondamente suggestiva.

ROBERTO FESTA

TEMPO E RAGIONE:
IL SETTECENTO DI ARTHUR O. LOVEJOY*

Nel 1961, per i tipi della Johns Hopkins University Press, apparivano le *Reflections on human nature*, l'ultimo lavoro che Arthur O. Lovejoy (1873-1962) avrebbe pubblicato prima della morte. Il volume riuniva una serie di conferenze che il filosofo americano aveva tenuto allo Swarthmore College vent'anni prima, nel 1941. Nella prefazione a quella che sarebbe stata la sua ultima fatica, il vecchio maestro spiegava di aver voluto offrire al lettore un ampio panorama delle teorie etiche sei-settecentesche, e al contempo una personale riconsiderazione di quei problemi, la sintesi delle sue idee riguardo alla natura dell'uomo, ai suoi desideri, al ruolo della ragione nei comportamenti umani.¹

Ancora una volta Lovejoy non rinunciava dunque al principio che aveva guidato gran parte della sua attività intellettuale: mantenere strettamente collegate riflessione filosofica e indagine del passato, aspetti logici e ricostruzione storica. Ogni problema di carattere speculativo doveva essere illuminato e risolto anche attraverso una rassegna delle soluzioni che a esso erano state date nel passato;² poiché, come aveva ricordato nelle pagine in-

* Questo testo è stato preparato come relazione per un seminario coordinato dal prof. G. Riciperati sulla storia del concetto di Illuminismo nell'ambito dell'attività didattica del dottorato di «Storia. Storia della società europea», coordinato dal prof. L. Guerci e con sede amministrativa al Dipartimento di storia dell'Università di Torino ed è apparso già in «Studi storici», XXXV, n. 2, 1994, pp. 447-476.

¹ Cfr. A. O. LOVEJOY, *Reflections on human nature*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1961, p. v.

² Già nel 1895, in una lettera al padre Wallace, Lovejoy scriveva: «I should want to make my study largely along historical lines» (citata da D. J. WILSON, *Arthur O. Lovejoy and the quest for intelligibility*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980, p. 157). Questo dialogo tra storia e filosofia, tra ricerca e riflessione metodologica, era del resto assai diffuso in terra americana. Negli Stati Uniti non mancarono i contatti tra gli storici di professione e i filosofi, soprat-

troductive di *The great chain of being*, «most philosophic systems are original or distinctive rather in their patterns than in their components»³ e dunque erano spesso i modi di considerare i problemi a cambiare, non i problemi stessi. Nella storia del pensiero erano riconoscibili costanti che, sia pure nel mutare delle attitudini della mente, attraversavano i secoli e si ripresentavano puntuali all'osservazione degli uomini. Se pure toccava allo storico delle idee seguire i fili di tale ricerca, il filosofo non poteva trascurare del tutto i risultati cui essa conduceva. Ne doveva anzi nutrire la personale speculazione, in un continuo e fecondo dialogo tra presente e passato, tra innovazione e tradizione.

Tutto questo era implicito nella prefazione con cui Lovejoy si congedava da allievi e studiosi, dopo oltre sessant'anni di magistero intellettuale. C'era però anche dell'altro. In particolare appariva significativa la scelta di autori e di opere del Seicento, ma soprattutto del Settecento, come guida e stimolo della riflessione. Nel momento di riassumere temi e predilezioni di un'intera vita, Lovejoy si volgeva prevalentemente ad Adam Smith e a David Hume, ma anche a Pascal e a Young, a Rousseau e a Mandeville, a Voltaire e a Pope. Ne esponeva le teorie e ne discuteva il significato storico, ne smontava i sistemi e li chiamava a dare autorità alle personali opinioni. E ciò nella convinzione che questi autori erano stati particolarmente penetranti nelle loro riflessioni sulla natura umana, nello sforzo «to chart the *terra incognita* of the irrational and to extract its implications».⁴ A renderli particolarmente interessanti per il lettore del Novecento era la loro considerazione delle forze del-

tutto di orientamento pragmatista, protagonisti di un dialogo che non si è mai interrotto sin dai primi anni del Novecento. Se per gli storici tale collaborazione portò a una maggior consapevolezza dei problemi teorici sottesi al loro lavoro, i filosofi furono condotti a rinunciare a quelle impostazioni di tipo scientifico che li avevano condotti, in molti casi, a una sistematica svalutazione del lavoro storico. Un caso esemplare a questo proposito è quello di John Dewey, la cui *Logic* ebbe un ruolo fondamentale nell'orientare gli storici americani a una presa di distanza da una storiografia falsamente «obiettiva e scientifica». Ma idee assai simili a quelle di Dewey esercitarono notevole influenza sugli esponenti del movimento della New History, che intorno al 1910 si presentava negli Stati Uniti come una specie di eresia che attaccava i presupposti metodologici e filosofici della storiografia americana tradizionale. Si ricordi per esempio Carl Becker, che in un articolo dal titolo *Detachment and the writing of history* prendeva posizione contro la storiografia di impronta positivista. Su questi problemi cfr. P. Rossi, *Su alcuni problemi di metodologia storiografica*, in *Il pensiero americano contemporaneo*, Milano, Comunità, 1958, II, pp. 95-129 (poi ripubblicato col titolo *Problemi di metodologia storiografica nella cultura americana*, in *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 125-170).

³ A. O. LOVEJOY, *The great chain of being*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1936 (1964), p. 3 (trad. it., Milano, Feltrinelli, 1968).

⁴ A. O. LOVEJOY, *Reflections* cit., p. 22.

l'irrazionale come componenti essenziali dell'uomo e della società, il loro tentativo di trovare un difficile equilibrio tra natura e ragione, tra desiderio e coesione sociale.⁵

Gli interessi settecenteschi di Lovejoy erano d'altra parte antichi e ben radicati. Gli studi sul XVIII secolo segnarono l'intera parabola intellettuale dello scrittore, dall'articolo scritto appena ventiduenne su lord Monboddo,⁶ alle *Reflections* pubblicate da un ottantottenne Lovejoy ormai prossimo al congedo dagli studi e dalla vita. Egli confrontò figure e problemi legati al XVIII secolo nel suo libro più celebre, *The great chain of being*, dove ben quattro capitoli erano volti a indagare forme e sviluppi cui l'idea di grande catena dell'essere era stata sottoposta nel corso del Settecento. Oltre a ciò, Lovejoy si era misurato in studi sull'evoluzionismo settecentesco,⁷ sul primitivismo,⁸ sui significati che il termine «natura» aveva assunto nel corso del XVIII secolo,⁹ e infine in una serie di saggi in cui aveva esercitato

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. James Burnett, Lord Monboddo, «University of California magazine», 1, 1895, pp. 68-79.

⁷ Cfr. *Some Eighteenth Century evolutionists*, «Popular science monthly», 65, 1904, pp. 238-251; *The argument for organic evolution before «The origin of species»*, *ivi*, 75, 1909, pp. 499-514 e 537-549; *Kant and evolution*, *ivi*, 77, 1910, pp. 538-553 e 78, 1911, pp. 36-51; *Buffon and the problem of species*, *ivi*, 79, 1911, pp. 464-473 e pp. 544-567.

⁸ Cfr. *The supposed primitivism of Rousseau's «Discours on inequality»*, «Modern philology», 21, 1923, pp. 165-186; *Monboddo and Rousseau*, *ivi*, 30, 1933, pp. 275-296.

⁹ Cfr. «Nature» as aesthetic norm, «Modern language notes», 42, 1927, pp. 444-450; *The first gothic revival and the return to nature*, *ivi*, 47, 1932, pp. 419-446; *The parallel of Deism and Classicism*, «Modern philology», 29, 1932, pp. 281-299. Proprio dalle ricerche di Lovejoy sul termine «natura» partì Lester G. Crocker, che a Lovejoy guarderà sempre come al proprio indiscusso maestro e che Lovejoy citerà come riferimento essenziale nella sua opera più ambiziosa, *An age of crisis. Man and world in eighteenth century French thought*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1959, pp. 18-19. Crocker prese spunto dal volume di LOVEJOY e di G. BOAS, *Primitivism and related ideas in antiquity*, per evidenziare come l'idea di natura rappresentò uno dei punti centrali e unificatori del secolo. Crocker distingue tra il significato descrittivo e quello normativo che il termine «natura» ebbe nel Settecento. Nel primo caso esso definiva ciò che era antecedente alla ragione, puramente organico e fisico, ciò che era semplice e «originale». Nel secondo caso «natura» poteva ricorrere anche in espressioni come «religione naturale» e «diritto naturale», ciò che quindi era morale e accettabile dalla ragione. La confusione tra queste due attribuzioni portò a intendere il naturale come criterio formale di validità, anche se per «natura» si continuarono a intendere cose diversissime: gli istinti degli uomini, gli attributi più caratteristici della natura umana (per esempio la coscienza, l'altruismo, i giudizi morali), ma anche una sorta di razionalismo che riguardava verità evidenti e comuni a tutti (cfr. A. O. LOVEJOY e G. BOAS, *Primitivism and related ideas in antiquity*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1935, pp. 447-456). Su Crocker e la sua adesione ai principi metodologici della scuola di Lovejoy si veda il saggio di Barbara Maffiodo in questo volume, pp. 89-125.

il proprio metodo storico su aspetti diversi del secolo dei Lumi.¹⁰ Un *corpus* vasto ed esauriente, nel quale era possibile riconoscere il segno di una predilezione convinta e costante.

Se poi poniamo attenzione alle date di pubblicazione di questi studi, un'altra considerazione sorgerà immediata. Molti di essi risalgono infatti al ventennio che va dall'inizio degli anni venti al termine degli anni trenta, periodo che segnò una forte ripresa di interesse nei confronti dell'Illuminismo, in Europa come negli Stati Uniti.¹¹ Per gli intellettuali americani questa riscoperta aveva il significato di un superamento della chiusura, anche culturale, nei confronti dell'Europa, e di una riconsiderazione delle proprie origini politiche e ideologiche. In un'America travolta dalla grande crisi del 1929, che aveva messo in discussione anche un certo modello di sviluppo economico e sociale, e con lo spettro dei nascenti fascismi in Europa, il ponte lanciato verso il Settecento era il segnale di una volontà di ricomposizione razionale della crisi. Il rinascere di interesse per i Lumi settecenteschi significava assumere come modello una certa Europa, razionalista e riformatrice, nella quale gli intellettuali avevano spesso svolto un ruolo primario nella richiesta e nell'elaborazione dei programmi di riforma. Aspetto, quest'ultimo, che certamente doveva contare in un periodo quale quello del *new deal* rooseveltiano, durante il quale la cultura americana di orientamento progressista si caratterizzò per un più marcato impegno e intervento nella vita pubblica. Da questa volontà e in questo momento politico e culturale nascevano dunque l'opera di Preserved Smith sull'Illuminismo,¹² quella di Gottschalk sulla rivoluzione francese,¹³ la ricerca di Wade sull'organizzazione e la diffusione delle idee clandestine in Francia,¹⁴ il li-

¹⁰ Cfr. *Pride in Eighteenth-Century thought*, «Modern language notes», 36, 1921, pp. 31-37; *The length of human infancy in eighteenth-century thought*, «The Journal of philosophy», 19, 1922, pp. 381-385; *Herder and the enlightenment philosophy of history*, testo di una conferenza poi inserito negli *Essays in the history of ideas*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1948, pp. 166-182 (trad. it. *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, Bologna, Il Mulino, 1982).

¹¹ Su tale rinnovato interesse per il secolo dei Lumi nella cultura europea degli anni trenta si veda il saggio di G. RICUPERATI, *Paul Hazard e la storiografia dell'Illuminismo*, «Rivista storica italiana», 1974, fasc. II, pp. 372-404. Dello stesso autore si veda anche *La storiografia sull'Illuminismo dagli anni Trenta ad oggi*, Torino, Tirrenia, 1973, pp. 43 sgg.

¹² P. SMITH, *The Enlightenment (1687-1776)*, vol. II di *A history of modern culture*, New York, H. Holt, 1929.

¹³ L. R. GOTTSCHALK, *The era of the French Revolution (1715-1815)*, Boston-New York, Houghton Mifflin, 1929.

¹⁴ I. O. WADE, *The clandestine organisation and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938.

bro celeberrimo di Carl L. Becker,¹⁵ o ancora quello d'esordio di Robert R. Palmer.¹⁶

Le pagine che seguono sono dedicate a un approfondimento degli studi lovejoyani sul Settecento. Con l'avvertenza che tali studi rappresentarono una parte soltanto, sia pur importante, della sua attività. Rispetto agli studiosi appena citati, storici di professione, Lovejoy ebbe infatti la particolarità di una formazione soprattutto filosofica. Egli studiò alla University of California sotto la guida del filosofo idealista George Holmes Howison, e conseguì il dottorato a Harvard con Josiah Royce. Insegnò quindi filosofia a Stanford, alla Washington University di St. Louis (1901-1908), all'University of Missouri (1908-1910), e fu infine professore e poi professore emerito alla Johns Hopkins University di Baltimore dal 1910 al 1962. Rilevanti furono i suoi contributi alla discussione delle idee di James, di Dewey, di Bergson, e in generale quelli volti a combattere l'idealismo e il pragmatismo dominanti nella sua epoca, in nome di un realismo critico che affermava l'autonomia del mondo esterno e il carattere rappresentativo della conoscenza.¹⁷

La sua fama, particolarmente in Europa, resta comunque legata soprattutto agli studi di storia delle idee. La teorizzazione lovejoyana al riguardo è cosa troppo celebre perché ci si torni in questa occasione. Brevemente, e per gli scopi che qui ci proponiamo, possiamo ricordare che la *history of ideas* si fondava sul presupposto che le dottrine filosofiche, le visioni del mondo, gli «ismi», lungi dall'essere insiemi teorici unitari e coerenti, erano spesso aggregati di idee in accordo instabile e provvisorio, in un continuo e fecondo scambio con l'ambiente in cui sorgevano, con la cultura e le emozioni degli uomini che le forgiavano. Allo storico delle idee spettava dun-

¹⁵ C. BECKER, *The Heavenly City of the eighteenth-century philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932.

¹⁶ R. R. PALMER, *Catholics and unbelievers in eighteenth-century France*, Princeton, Princeton University Press, 1939.

¹⁷ Per gli scritti di Lovejoy su William James, cfr. *Pragmatism and theology*, «American journal of theology», 12, 1908, pp. 116-143; *William James as philosopher*, «International journal of ethics», 21, 1911, pp. 126-153; *James's does consciousness exist?*, in *The thirteen pragmatisms and other essays*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1963, pp. 113-132. Anche gli altri due saggi dedicati alla figura di James apparvero su *The thirteen pragmatisms*. Su Dewey cfr. *Pragmatism versus the pragmatist*, in *Essays in critical realism: A cooperative study of the problem of knowledge*, London, Macmillan and Co., 1920, pp. 35-81; *Time, meaning and transcendence*, «Journal of philosophy», 19, 1922, pp. 505-515, 533-541; *Pastness and transcendence*, «Journal of philosophy», 21, 1924, pp. 601-611. Sulla discussione da parte di Lovejoy della filosofia di Bergson cfr. *The problem of time in recent French philosophy*, «Philosophical review», XXI, 1912, pp. 11-31, 322-343, 527-545; *Bergson and romantic evolutionism*, «University of California chronicle», 15, 1914, pp. 429-487.

che il compito di scomporre tali aggregati apparentemente unitari, individuando le *unit-ideas*, gli elementi costitutivi di questi più vasti complessi. La *history of ideas* non era dunque unicamente rivolta allo studio degli elementi logici, concettuali, delle dottrine, ma anche a quelli emotivi, agli inconsci abiti mentali, a quello che nell'introduzione alla *Great chain of being* Lovejoy definiva un certo «*pathos* metafisico». All'immagine di una storia del pensiero come processo logico, lo studioso contrapponeva dunque una ricerca nella quale una parte importante spettava all'affettività, alla storia più sfuggente delle sensibilità.¹⁸

Questa volontà di fare storia intellettuale non andò comunque mai disgiunta nello studioso dagli interessi speculativi. Il suo sguardo rimase pur sempre quello di un filosofo con interessi storici, orientato dunque, nella considerazione del passato, dai problemi che la sua filosofia cercava di risolvere nel presente. Questo vale per gran parte degli scritti storici di Lovejoy, e quindi anche per quelli dedicati al secolo dei Lumi. Se il metodo teorizzato dallo studioso, quello della *history of ideas*, ebbe larga fortuna e autonoma applicazione nelle opere di numerosi studiosi americani ed europei del nostro secolo, è anche vero che esso fu utilizzato dal suo teorico in studi che si connettevano direttamente al problema centrale di tutta la sua filosofia, quello di rendere ragione di un mondo pluralistico e temporale, nel quale un ruolo decisivo avevano gli elementi di evoluzione e di trasformazione.

¹⁸ Lovejoy espose le linee fondamentali del suo metodo storico principalmente nell'introduzione a *The great chain of being* cit., pp. 11-29. Si vedano anche, sempre di LOVEJOY, *The historiography of ideas*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 78, March 1938, pp. 529-543, articolo poi posto ad apertura degli *Essays in the history of ideas*; e le *Reflections on the history of ideas*, articolo inaugurale del «Journal of the history of ideas», 1, 1940, pp. 3-23. Si trattava, come diceva il sottotitolo della rivista, di un «quarterly devoted to the intellectual history». La storia delle vicende che portarono alla fondazione del «Journal» è stata fatta da Philip P. Wiener, uno dei principali collaboratori di Lovejoy sin dagli anni Trenta (cfr. P. P. WIENER, *Lovejoy's role in American philosophy*, in *Studies in intellectual history*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1953, pp. 169-170). Già nel 1937 George Sarton, l'editor di «Isis», una rivista americana di storia della scienza, aveva proposto a Lovejoy di aprire nella rivista stessa uno spazio dedicato agli studi di *history of ideas*. Lovejoy aveva però declinato l'invito, rilevando che gli storici, esattamente il pubblico che egli voleva raggiungere, difficilmente leggevano «Isis». Alcuni mesi dopo fu la volta di Philip Wiener, allora giovane insegnante di filosofia al City College di New York. Questi scrisse a Lovejoy, proponendo la fondazione di una rivista di storia della filosofia. Lovejoy rispose con entusiasmo, proponendo però di allargare il campo di studi: non più una rivista di storia della filosofia, bensì di storia delle idee. Passarono ancora circa due anni, nella ricerca dei fondi, dei collaboratori, di un editore. Finalmente nei primi mesi del 1940 usciva il primo numero del «Journal of the history of ideas»: Lovejoy ne era editor, Wiener managing editor. Il comitato di redazione includeva i nomi di Crane Brinton, Morris R. Cohen, Perry Miller, Marjorie Nicolson, John Herman Randall jr, Louis B. Wright. Il numero d'esordio riportava l'articolo già citato di Lovejoy sulla *history of ideas*, uno di Bertrand Russell su Byron, di Louis B. Wright sul Rinascimento inglese e di Robert R. Palmer sul nazionalismo in Francia.

Questa esigenza di «trasparenza» Lovejoy sempre ricercò, nelle opere di carattere speculativo e in quelle etiche, negli studi storici come nella sua attività di organizzatore culturale e nel suo impegno più direttamente politico. Egli credette alla possibilità di rendere la realtà razionalmente intelligibile, e dunque all'esistenza di «truths verifiable by the common reason». Nella relazione inaugurale tenuta al XII Congresso dell'American Philosophical Association lo studioso invitava la comunità filosofica alla collaborazione sui più controversi problemi allora in discussione. Il suo appello a favore di una filosofia più rigorosa e scientifica sottintendeva la fiducia nell'esistenza di una razionalità fondamentale, propria di tutti gli uomini, e tale dunque da consentire di giungere a un accordo su alcune questioni di fondo: le leggi basilari del pensiero, la sfera degli affetti, la realtà del mondo esterno.

Il problema della rappresentazione del reale fu a lungo al centro del suo interrogarsi. Nei numerosi scritti dedicati all'argomento egli sostenne che l'evento che si conosce è cosa ben distinta dal conosciuto. L'oggetto sperimentato dai sensi dipende certo dal senziente, ed è incapace di esistere separato dall'esperienza; ma allo stesso tempo esso mantiene una realtà irriducibile e un'esistenza indipendente dal senziente. L'oggetto esterno era quindi secondo Lovejoy *rappresentato* nella coscienza piuttosto che direttamente *presentato*. La conoscenza non poteva che essere indiretta, perché sempre mediata attraverso i sensi; l'oggetto in sé, comunque esterno a noi, non era l'oggetto del conoscere.¹⁹

Una reale attribuzione di indipendenza alle cose fisiche era comunque possibile secondo Lovejoy soltanto riconoscendo il tempo come realtà

¹⁹ Molti sono gli scritti dedicati da Lovejoy all'esposizione del realismo critico. Tra questi si vedano: *Reflections of a temporalist on the new realism*, «Journal of philosophy», 8, 1911, pp. 589-600; *Realism versus epistemological monism*, *ivi*, 10, 1913, pp. 561-572; *Pragmatism versus the pragmatist*, in *Essays in critical realism: a cooperative study of the problem of knowledge*, London, Macmillan and Company, 1920, pp. 35-81; *The anomaly of knowledge*, «University of California Publications in Philosophy», 4, 1923, pp. 3-43; *The revolt against dualism: an inquiry concerning the existence of ideas*, Lasalle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1930; *Dualism good and bad*, «Journal of philosophy», 29, 1932, pp. 337-354 e 375-381; *The thirteen pragmatisms and other essays*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1963. Sulla teoria epistemologica lovejoyana, cfr. T. E. HILL, *Contemporary theories of knowledge*, New York, The Ronald Press Company, 1961; R. M. CHISHOLM, *Theory of knowledge philosophy*, ed. by R. M. Chisholm, H. Feigl, W. K. Frankena, J. Passmore, M. Thompson, «Humanistic scholarship in America: The Princeton studies», ed. by R. Schlatter, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1964, pp. 233-344; L. S. FEUR, *The philosophical method of Arthur O. Lovejoy: Critical realism and psychoanalytical realism*, «Philosophy and phenomenological research», 23, 1963, pp. 493-510; R. A. OAKES, *Some perspectives on Lovejoy's epistemological dualism*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 9, 1973, pp. 116-123; A. J. RECK, *The philosophy of A. O. Lovejoy (1873-1962)*, «Review of metaphysics», 17, 1963, pp. 257-285.

concreta dell'esperienza umana. L'esistente come oggetto fisico non poteva mai essere lo stesso dell'esistente come percezione, a causa della differenza di tempo che interviene in ogni percezione. Come affermava in *The revolt against dualism* il tempo era «the primary natural postulate out of which the belief in an external world, in objects which exist though they are not given in experience, arises». ²⁰ «Tempo-esperienza», dunque, reale, che consentiva di identificare con certezza il relativo *locus* temporale di ogni entità, processo o relazione. Tempo come concreta esperienza di successione, per mezzo della quale non soltanto la realtà assume forme diverse, ma mette in luce anche nuove parti di essa, non esistenti in precedenza. Il temporalismo lovejoyano era dunque una particolare forma di evolucionismo. Parlando di *specific emergence*, egli intendeva riferirsi alla possibilità di osservare empiricamente il sorgere all'esistenza di eventi che non sono semplici rielaborazioni di preesistenti entità naturali, ma anche di leggi fisiche non identificabili con leggi sostenute in passato: «We have [...] abundant reason to believe that in the history of our planet there have occurred genuine new births of time, a sheer increase and diversification and enrichment of the sum of things here». ²¹ L'argomento del prevalere di un pensiero evolucionistico doveva però essere riconosciuto anche nella sua genesi storica. Questo era il senso di una serie di articoli che egli dedicava al tema all'inizio della sua attività. Nel 1904 venivano pubblicati *The dialectic of Bruno and Spinoza*, ²² articolo che anticipava molti dei temi della *Great chain of being*, e *Some eighteenth century evolutionists*, in cui proclamava che «a satisfactory history of the theory of descent is a chapter in the records of human opinion that is still to be written». La nozione di evoluzione della specie non era sorta con Darwin, ma era già una «militant hypothesis» nella Francia di Maupertuis, di Buffon, di Diderot. Gli sviluppi nell'embriologia e nell'anatomia avevano accom-

²⁰ *The revolt against dualism* cit., p. 333.

²¹ *The meanings of «Emergence» and its modes*, in *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, New York Longmans, Green & Co, 1927, p. 32. Lovejoy tracciò le linee fondamentali del suo temporalismo in numerosi saggi. Tra questi si vedano: *The obsolescence of the eternal*, «Philosophical review», XVIII, 1909, pp. 479-502; *The dialectical argument against absolute simultaneity*, «Journal of philosophy», 27, 1930, pp. 617-632 e 645-654; *A temporalistic realism*, in *Contemporary American philosophy. Personal statements*, vol. 2, ed. by G. P. Adams and W. P. Montague, New York, The Macmillan Company, 1930, pp. 85-105. Sul temporalismo lovejoyano cfr. K. E. DUFFIN, *Arthur O. Lovejoy and the emergence of novelty*, «Journal of the history of ideas», 41, 1980, pp. 267-281; P. P. WIENER, *The central role of time in Lovejoy's philosophy*, «Philosophy and phenomenological review», 23, 1963, pp. 480-492.

²² *The dialectic of Bruno and Spinoza*, «University of California publication in philosophy», 1, 1904, pp. 141-174.

pagnato e aiutato l'ascesa dell'evoluzionismo.²³ Argomento che avrebbe ripreso cinque anni più tardi, nel 1909, in *The argument for organic evolution before «The origin of species»*,²⁴ e che rimase tra i suoi più costanti interessi. Ancora nel 1938, in *The historiography of ideas*, saggio poi ripubblicato negli *Essays in the history of ideas*, Lovejoy segnalava la mancanza di un «historically and philosophically respectable account of the idea of evolution before Darwin», lamentando anche l'assenza di una stretta comunicazione tra la storia delle idee e della scienza da un lato, e gli specialisti di altre discipline dall'altro.²⁵ Un appello che verrà raccolto anni dopo, nel 1959, con la pubblicazione della raccolta *Forerunners of Darwin (1745-1859)*, a cura di due tra i primi aderenti all'History of Ideas Club, il biologo Bentley Glass e lo storico della medicina Owsei Temkin.²⁶

È soltanto con *The great chain of being* che tutti questi temi acquisteranno una fisionomia pressoché definitiva. L'opera rappresentava l'approdo finale di trent'anni di studi storici e filosofici. Lovejoy la trasse da una serie di conferenze tenute all'Università di Harvard nel 1933 nell'ambito delle William James Lectures. Il contenuto del libro e le discussioni suscitate sono note.²⁷ *The great chain of being* era il filo conduttore scelto da

²³ Cfr. *Some eighteenth century evolutionists* cit., pp. 328-335.

²⁴ *The argument for organic evolution before «The origin of species»* cit.

²⁵ Cfr. *The historiography of ideas*, in *Essays in the history of ideas*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1948 (1965), p. 12 (precedentemente in «Proceedings of the American Philosophical Society», 78, march 1938, pp. 529-543). Il rappresentante più illustre di questo incontro tra storia delle idee e storia della scienza rimane senza dubbio Alexander Koyré, il cui *From the closed world to the infinite universe* dipendeva fortemente nella concezione da *The great chain of being*. Due erano però gli elementi che differenziavano Koyré dalla scuola di Lovejoy: da una parte l'interesse prevalente per fonti tratte dalla filosofia e dalla scienza, dall'altro lo sforzo di legare più saldamente i concetti analizzati ai problemi specifici della società. Sulle differenze tra i due si veda l'Introduzione di P. Zambelli ad A. KOYRÉ, *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi, 1963, pp. 31-33.

²⁶ Cfr. *Forerunners of Darwin (1745-1859)*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1959.

²⁷ Il libro fu accolto alla sua uscita con immediato favore. «The Crozer quarterly» ne parlò come «one book on philosophy that ought to come into the hands of the general reader» (E. M. AUSTIN, «The Crozer quarterly», 14, 1937, pp. 149-150); Clifford Barret sulla «New York Times book review» del 9 maggio 1937, sosteneva che «no student of the history of literature, science or philosophy may well neglect it»; John Laird, su «Mind» (46, 1937, pp. 400-405), lo definiva un libro «very good to read», e E. Nagel, su «New republic» (89, 1936, p. 224), lo descriveva come «fascinating and moving». La valutazione dell'opera è continuata nei decenni successivi, intrecciandosi alla discussione sul metodo storico prescelto dallo studioso. Molti interventi si focalizzarono sul significato che Lovejoy attribuiva al termine *unit-idea*: alcuni, come M. Mandelbaum (*The history of ideas, intellectual history, and the history of philosophy*, «History and theory», 5, Beiheft, 1965, pp. 33-66), lamentarono che tali *unit-ideas* potevano essere «recurrent ideas» e

Lovejoy nell'interpretazione della filosofia e della scienza occidentali. Era l'idea della costituzione dell'universo come un'organica gerarchia di forme, dalla più primitiva e insignificante sino alla più comprensiva, l'*ens perfectissimum* che, increato, era il culmine e il fine cui ogni creatura tendeva. L'idea della Catena dell'Essere si era presentata nei secoli associata ad altre *unit-ideas*, che ne avevano offerto la base teorica di sostegno e di giustificazione: l'idea di pienezza, secondo cui l'universo è completamente saturo di creature diverse, e non esiste vuoto o salto tra di esse; l'idea di continuità, per la quale una «catena» lega tutti gli esseri presenti nell'universo, costituendo un *continuum* che dalle forme meno sviluppate giunge sino a quelle più complesse; il principio di ragion sufficiente, per il quale ogni cosa che esiste ha in sé la propria necessità e ragione d'essere.

Lovejoy tracciava vicissitudini e mutazioni cui l'idea di Catena dell'Essere era stata sottoposta nei secoli: presente per la prima volta in modo riconoscibile nelle opere di Platone e di Aristotele, essa aveva avuto formulazione definitiva nel pensiero del neoplatonico Plotino. Attraverso il pensiero medioevale – Tommaso d'Aquino soprattutto – e la scienza e la filosofia della prima età moderna, Lovejoy giungeva al fiorire della *Great chain of being*, nelle diverse discipline scientifiche e umanistiche del XVIII secolo, e quindi alla sua crisi, tra Settecento e Ottocento, quando l'introduzione del divenire come elemento essenziale nella percezione del mondo aveva messo a dura prova l'idea di un universo statico e assoluto. Il volume non era dunque interamente rivolto allo studio di temi e autori settecenteschi. Vasto, il più vasto possibile, da Platone ai giorni nostri, era l'arco temporale considerato, e particolare l'angolo visuale prescelto. Ma al XVIII se-

non «continuing ideas», o anche soltanto «family resemblances» (cfr. anche N. B. KVASTAD, *On method in the history of ideas*, «International logic review», 9, 1979, pp. 96-110). In altri casi venne criticato il rapporto di causa-effetto che Lovejoy aveva adottato. L. O. Mink sostenne che lo storico delle idee non doveva interessarsi tanto al problema di come un certo pensatore aveva influenzato un altro pensatore, quanto piuttosto comprendere in che modo un'idea aveva funzionato e come era divenuta parte dei processi culturali e della coscienza di un'epoca (cfr. L. O. MINK, *Change and causality in the history of ideas*, «Eighteenth century studies», 2, 1968, pp. 7-25; cfr. anche R. H. PEARCE, *A note on method in the history of ideas*, «Journal of the history of ideas», 9, 1949, pp. 372-379). In generale comunque si apprezzò lo sforzo lovejoyano di rompere le barriere tra le discipline (cfr. T. BREDSORFF, *Lovejoyanism or the ideological mechanism. An enquiry into the principles of the history of ideas according to Arthur O. Lovejoy*, «Orbis litterarum», 30, 1975, pp. 1-27). Il libro e il metodo di Lovejoy erano inoltre ben presenti a Quentin Skinner nel suo famoso saggio *Meaning and understanding in the history of ideas*, in cui questi riepilogava i risultati e suggeriva le possibili prospettive della storia intellettuale alla fine degli anni sessanta (cfr. «History and theory», 8, 1969, pp. 3-53). Per una rassegna dei problemi e delle discussioni sollevate da *The great chain of being*, cfr. D. J. WILSON, *Arthur O. Lovejoy and the moral of «The great chain of being»*, «Journal of the history of ideas», 41, 1980, pp. 249-265.

colo era dedicata la parte più cospicua dell'opera, ben quattro capitoli che illustravano la voga che l'idea di Catena dell'essere aveva avuto nelle opere di filosofi, poeti, moralisti, teologi dell'epoca:

Addison, King, Bolingbroke, Pope, Haller, Thomson, Akenside, Buffon, Bonnet, Goldsmith, Diderot, Kant, Lambert, Herder, Schiller – all these and a host of lesser writers not only expatiated upon the theme but drew from it new, or previously evaded, consequences [...]. Next to the word «Nature», «The Great Chain of Being» was the sacred phrase of the eighteenth century, playing a part somewhat analogous to that of the blessed word «evolution» in the late nineteenth.²⁸

Il primo dei quattro capitoli era dedicato all'esposizione delle più diffuse teorie settecentesche relative al posto dell'uomo nell'universo. Molte di esse avevano insegnato che questi non poteva essere considerato l'essere privilegiato del creato, come aveva sostenuto tanta apologetica, sia ortodossa sia deistica. Nell'ordine dell'universo ogni essere aveva una sua ragione, quindi una dignità indipendente dal posto occupato nella gerarchia delle creature. Il tema, che aveva già preso forma durante il Seicento, negli scritti di Galileo e di Henry More, di Cartesio e di Locke, si era venuto sempre più affermando nel Settecento, con Leibniz e Bolingbroke, Pope e Addison. Nella gerarchia degli esseri l'uomo si collocava esattamente nel punto di transizione tra le forme meramente senzienti e quelle puramente intellettuali. Lontano dalle forme di vita più semplici, egli era ugualmente lontano dai gradi superiori dell'universo.²⁹ Venivano poi pagine tese a dimostrare come l'idea di Catena dell'Essere avesse rappresentato il fondamento teorico dell'ottimismo settecentesco, ricostruito nelle opere di William King, di Pope, di Leibniz.³⁰ E ampio spazio era dedicato anche alle scienze della natura del XVIII secolo, e al ruolo che l'ipotesi di una scala di creature infinitamente graduata aveva svolto come stimolo al progresso delle conoscenze naturali. Il programma generale della Royal Society era stato quello «to discover unknown facts of nature in order to range them properly in their places in the Chain of being, and at the same time to make this knowledge useful to man».³¹ E nell'*Encyclopédie* i *philosophes* avevano scritto che «the art of the philosopher consists in adding new links to the separated parts, in order to reduce

²⁸ *The great chain of being* cit., pp. 183-184.

²⁹ *Ivi*, pp. 186-195.

³⁰ *Ivi*, pp. 208-226.

³¹ *Ivi*, p. 232.

the distance between them as much as possible».³² Anche l'utilizzazione di più efficienti strumenti di osservazione, quali per esempio il microscopio, sembrò dare ulteriori prove empiriche ai principi di pienezza e di continuità. Nel 1739 la scoperta dell'*Hydra* di Trembley fu subito salutata come l'anello mancante, e a lungo ricercato, tra i mondi vegetale e animale. Gran parte delle ricerche furono del resto orientate a ricercare similitudine e continuità tra gli esseri. Filosofi e scienziati, Günther e Rousseau, Bonnet e Linneo, vollero accreditare la visione di un universo dove tutto è vita, dove nessun frammento di materia era così piccolo da non poter fornire ricettacolo e nutrimento a esseri viventi ancora più piccoli.

Agli ultimi decenni del Settecento risalivano però anche i primi segni di crisi della concezione. Sino ad allora essa era stata presentata in un modo che annullava ogni evoluzione. Dio aveva una volta per tutte creato il mondo nella sua perfezione. Il processo del tempo non portava alcun mutamento, né questo poteva essere concepibile in un universo che si voleva manifestazione di eterna razionalità. Questa concezione era apparsa sempre più insostenibile agli uomini del XVIII secolo. Erano stati soprattutto i progressi dell'osservazione scientifica a minare la fiducia in una fissa ed eterna scala di creature. Le ricerche dimostravano che alcune specie un tempo esistite erano poi scomparse, e che era possibile concepire specie intermedie tra quelle attualmente esistenti. Del resto già l'idea di specie, rappresentando la natura come una serie di distinte unità, contraddiceva il principio della pienezza su cui la nozione di Catena dell'Essere si era fondata. Permaneva, è vero, l'altro principio costitutivo di essa, quello di continuità. Tra le specie potevano sussistere vuoti, ma il loro porsi in una scala non era messo in discussione. La continuità permaneva tra le serie, tra l'organico e l'inorganico, tra il mondo vegetale e quello animale. Era in fondo la teoria di un'unità nel perpetuo flusso delle cose che così larga diffusione avrebbe avuto nelle opere dei filosofi e degli scienziati settecenteschi, in Diderot e in Robinet, in Buffon e in La Mettrie, in Needham e in Bonnet. Nonostante la sopravvivenza del principio di continuità, l'idea di Catena dell'essere era però ormai destinata a rapida estinzione. La stessa idea di un *continuum* biologico avrebbe mutato di segno, persistendo non come gradazione e contiguità delle forme naturali, ma come una continuità temporale nel processo di organizzazione della natura. Essa sarebbe dunque diventata soprattutto un ideale regolatore, capace di assicurare

³² *Ibidem.*

l'unità del divenire, e come tale avrebbe avuto ampio uso in tutte le filosofie del divenire, nell'*élan vital* bergsoniano, nell'idealismo postkantiano, nell'evoluzionismo.

Il libro era dunque la storia di un «fallimento»,³³ o se si vuole del passaggio da una concezione statica e razionale dell'universo a una opposta, che faceva propri i concetti di divenire, di relatività, di processo. Evidente risultava il legame con la produzione più strettamente speculativa di Lovejoy. Con *The great chain of being* lo studioso esaminava i precedenti storici di una tendenza del pensiero che soltanto nel Novecento si era definitivamente affermata: l'abbandono della fede in un mondo interamente razionale e l'approdo a una concezione contingente e pluralistica. L'idea di Catena dell'Essere aveva nei secoli poggiato su un assunto fondamentale: il cosmo era stato creato da Dio una volta per tutte. Esso era statico, assoluto, interamente logico, anche se non sempre comprensibile dalla mente umana. L'Essere supremo provvedeva le basi logiche di un mondo concepito come graduato sul modello della perfezione. Ogni forma *possibile* era al contempo anche *attuale*; per ogni idea ci doveva essere un oggetto sensibile corrispondente, in quanto ogni volere possibile aveva la sua realtà corrispondente. Questa concezione aveva mostrato i primi segni di crisi proprio nella seconda metà del Settecento. La temporalizzazione della Catena dell'Essere aveva rappresentato anche il suo tramonto: «a world of time and change – this, at least, our history has shown – is a world which can neither be deduced from nor reconciled with the postulate that existence is the expression and consequence of a system of “eternal” and “necessary” truths inherent in the very logic of being».³⁴ L'accettazione dell'esperienza del tempo svelava la contingenza del mondo: «its magnitude, its pattern, its habits, which we call laws, have something arbitrary and idiosyncratic about them. But if this were not the case, it would be a world without a character, without power of preference or choice among the infinity of possibles».³⁵ Ciò che più connotava l'uomo contemporaneo era dunque la coscienza della temporalità di ogni oggetto ed evento, il senso della relatività di ogni valore, della precarietà di ogni esperienza e conquista umana. Ciò che meglio definiva la coscienza moderna era la scoperta della storicità. Se soltanto nel Novecento tale processo era giunto

³³ *Ivi*, p. 329.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 332.

al suo culmine, esso poteva essere fatto risalire a tendenze del pensiero affermatesi negli ultimi decenni del Settecento.

Questi temi avrebbero aperto, come vedremo tra breve, importanti questioni morali nel pensiero di Lovejoy. Per ora basti però rilevare il nesso tra la sua maggiore opera storica e il realismo temporalistico di molti dei suoi scritti, e al tempo stesso il ruolo particolare che in essa veniva attribuito a temi e autori del XVIII secolo. Ma un altro settore della ricerca settecentesca dello studioso rivelò i segni della sua concezione evoluzionistica. Intendiamo qui riferirci agli studi lovejoyani sul primitivismo, e in particolare a due di essi: quello che analizzava il rousseauiano *Discours sur l'origine de l'inégalité*,³⁶ e quello sulle analogie tra il pensiero di Rousseau e quello di lord Monboddo,³⁷ soprannome del giudice scozzese James Burnett, autore del celebre *Origin and progress of language* e considerato con Rousseau uno degli alfieri più convinti del primitivismo settecentesco. L'opera di Rousseau non aveva goduto sino ad allora di grande fortuna negli Stati Uniti: per gran parte dell'Ottocento il cittadino di Ginevra era stato infatti un soggetto generalmente trascurato dai critici e dagli studiosi americani.³⁸ I pochi che lo avevano preso in considerazione si erano quasi esclusivamente concentrati sull'«uomo» Rousseau, sui trascorsi della sua biografia piuttosto che su aspetti e problemi del suo pensiero. Spesso si era trattato di una disposizione severamente puritana, che aveva finito per accomunare in un giudizio negativo le vicende umane di Jean-Jacques e la sua riduzione intellettuale. Thomas Davidson, nel 1898, aveva scritto che Rousseau «hated the human mind in humanity; he hated science, true love, and energy of will».³⁹ Poco più tardi, nel 1903, un altro critico, William Hudson, aveva affermato che «his treatment of life was narrow and one-sided; his philosophy was full of paradoxes and inconsistencies».⁴⁰ Per più di un decennio le cose non erano cambiate. Paul Elmer More, nel sesto volume dei suoi *Shelburne essays*, aveva parlato, a proposito di Rousseau, di «personalità demoniaca»,⁴¹ e Irving Babbitt, nel suo *Rousseau*

³⁶ Cfr. *The supposed primitivism of Rousseau's «Discourse on inequality»*, in *Essays in the history of ideas* cit., pp. 14-37.

³⁷ Cfr. *Monboddo and Rousseau*, in *Essays in the history of ideas* cit., pp. 38-61.

³⁸ Per uno sguardo alla fortuna di Rousseau negli Stati Uniti, cfr. A. SCHINZ, *Etat présent des travaux sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Les Belles Lettres, 1941, pp. 106-116.

³⁹ T. DAVIDSON, *Rousseau and education according to nature*, New York, Scribner, 1898, p. 89.

⁴⁰ W. H. HUDSON, *Rousseau and naturalism in life and thought*, New York, Scribner, 1903, p. 164.

⁴¹ P. E. MORE, *The Shelburne essays*, «Bulletin of the Washington University Association», 1906, 4, pp. 151-155.

and Romanticism, lo aveva bollato come «amatore del delirio».⁴² Lo stesso Babbitt, nella sua ultima opera, *Democracy and leadership*, aveva rincarato la dose: Rousseau aveva concepito «sofismi mostruosi», era stato un «corrotto della coscienza» e aveva «disumanizzato» l'uomo.⁴³

Allo stesso periodo risale comunque anche un primo significativo mutamento di indirizzo, in direzione di una più serena valutazione dell'opera rousseauiana. Nel 1909 una pubblicazione dal titolo *Rousseau, a forerunner of modern pragmatism*, accostava il filosofo al movimento di pensiero allora forse più in voga negli Stati Uniti, il pragmatismo.⁴⁴ Sei anni più tardi, nel 1915, era la volta dell'edizione critica degli scritti politici a opera di C. E. Vaughan, un lavoro che rinnovava profondamente quest'aspetto dell'esegesi rousseauiana.⁴⁵ Vaughan, nella sua cura meticolosa del testo, si servì dei manoscritti e delle prime edizioni delle opere del filosofo, definendone anche la posizione nell'ambito della storia del pensiero politico. Due erano le tesi principali di Vaughan: Rousseau non era stato un individualista, bensì un rigido difensore delle prerogative dello Stato, a cui l'individuo doveva piegarsi; egli non poteva essere considerato un puro teorico della politica, ma aveva tenuto conto delle «circostanze» nelle quali ogni azione politica deve dispiegarsi (Vaughan attribuiva questa disposizione all'influenza di Montesquieu). Dopo la guerra, nel periodo in cui i partecipanti al conflitto erano alle prese con i trattati di pace, veniva pubblicato a New York *L'Etat de guerre and projet de paix perpétuelle*.⁴⁶ Era quindi la volta di una serie di articoli che affrontavano aspetti particolari dell'opera di Rousseau.⁴⁷ Infine, nel 1923, compariva il saggio di Lovejoy. La tesi che lo studioso americano vi svolgeva era fortemente innovativa.⁴⁸

⁴² I. BABBITT, *Rousseau and Romanticism*, Boston-New York, Houghton Mifflin, 1919.

⁴³ Id., *Democracy and leadership*, Boston-New York, Houghton Mifflin, 1924.

⁴⁴ Cfr. *Rousseau, a forerunner of modern pragmatism*, Chicago, Open Court, 1909.

⁴⁵ Cfr. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, ed. by C. E. Vaughan, The University Press, 1915, 2 voll.

⁴⁶ Cfr. *L'Etat de guerre and Projet de paix perpétuelle* by Jean-Jacques Rousseau, Introduction by S. G. Patterson, New York, Putnam, 1920.

⁴⁷ Cfr. soprattutto S. C. CHEW, *An English predecessor of Rousseau, George, first Baron Littleton, 1735*, «Modern language notes», June 1917, pp. 72-94; e G. R. HAVENS, *The theory of natural goodness in Rousseau's «Nouvelle Héloïse»*, *ivi*, November 1921, pp. 182-212.

⁴⁸ È curioso quanto Albert Schinz dice a questo proposito nel suo *Etat présent des travaux sur Jean-Jacques Rousseau*. Egli infatti attribuiva al suo lavoro *La pensée de Rousseau* (Paris, A. Colin, 1929, in particolare alle pagine 158-196) il merito di aver riconosciuto che Rousseau non considera lo stato di natura come la condizione più felice per gli uomini. Quindi, orgoglioso, affermava che «cette nouvelle interprétation de Rousseau fit son chemin». Negli Stati Uniti l'avrebbe ripresa Lovejoy, nel suo saggio sul «supposto primitivismo» «arretant brusquement les

Egli rifiutava l'interpretazione generalmente accettata secondo cui Rousseau era stato un ardente sostenitore della superiorità dello stato di natura rispetto a forme successive di convivenza umana. Al contrario, egli doveva essere considerato tra gli iniziatori di un movimento di pensiero che avrebbe condotto alla negazione del primitivismo. La concezione rousseauiana di stato di natura non era né unitaria né coerente. Con il termine *état naturel* il cittadino di Ginevra aveva inteso quattro stadi diversi, di cui soltanto il primo era quello della pura animalità, antecedente al sorgere di ogni legame civile, e non aveva comunque indicato questa fase come la più felice e ideale per gli uomini.⁴⁹ L'uomo aveva conseguito la più alta felicità durante il terzo stadio, in un momento in cui le sue facoltà morali e intellettuali erano sufficientemente sviluppate, senza tuttavia che l'innocenza originaria fosse del tutto perduta. Gli sviluppi successivi, la diffusione dell'agricoltura e della metallurgia, l'instaurarsi delle prime forme di proprietà privata, l'ambizione sempre più divorante degli uomini, avevano reso indispensabile la formazione della società politica, e con ciò stesso la fase felice dell'umanità era terminata. In questo modo, a giudizio di Lovejoy, Jean-Jacques raccordava la sua analisi a quella del *Leviathan* hobbesiano: l'uomo che giunge al vertice del processo di sviluppo sociale giunge anche a uno stato di male intollerabile. La società politica era stata inventata per arginare la violenza e l'insicurezza caratteristiche dello stato di natura.⁵⁰ Ancora più recisa sarebbe stata la negazione del primitivismo nel *Contrat social*. A questo punto Rousseau non faceva eccezione neppure per il terzo stadio del *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Mai nella storia era esistita una condizione ideale per la società umana: «l'heureuse vie de l'âge d'or fut tou-

campagnes anti-rousseauistes violentes qui reposaient entièrement sur le grief d'exalter l'homme de nature» (*Etat présent* cit., p. 185). Schinz datava lo studio di Lovejoy al 1933. Peccato che questi lo avesse scritto nel 1923, quindi sei anni prima rispetto a *La pensée de Rousseau*, che è del 1929. L'interpretazione che rigettava il «primitivismo» rousseauiano era già stata avanzata anche prima del saggio di Lovejoy. Era presente, per esempio, in un articolo di J. Izoulet sulla «Revue hebdomadaire» del gennaio 1909, dove l'autore faceva notare che i caratteri attribuiti da Rousseau all'uomo primitivo nel secondo *Discours* erano quelli dell'animalità pura, e non di un essere propriamente umano; e in E. CHAMPION, *J.-J. Rousseau et la Révolution française*, Paris, A. Colin, 1910, dove a p. 51 si diceva: «son éloge de l'état de nature est une satire presque aussi sombre que celle qu'il fait de l'état social: l'homme sauvage n'a pas de vices, mais pas davantage de vertus; ni bon, ni mauvais; il est nul, il est bête, ne pense, n'aime, ni hait, n'a ni droits, ni devoirs». Dopo l'articolo di Lovejoy, negli Stati Uniti, questa interpretazione fu ripresa dall'importante studio di E. H. WRIGHT, *The meaning of Rousseau*, London-New York, Oxford University Press, 1929; e da S. V. OGDEN, in un articolo apparso nell'«American political science review», August 1938, pp. 643-656.

⁴⁹ Cfr. *The supposed primitivism of Rousseau's «Discourse on inequality»* cit., pp. 16-17.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 33-34.

jours un état étranger à la race humaine». ⁵¹ Rousseau ritrovava ormai nel futuro un nuovo ideale di convivenza umana: «far from trinking that there is no longer any virtue or happiness attainable by us, and that heaven has abandoned us without resource to the depravation of the species, let us endeavor to draw from the very evil from which we suffer the remedy which shall cure it». ⁵²

Simili erano le conclusioni a cui giungeva l'analisi del pensiero di James Burnett, *The origin and progress of language* era stato uno dei primi testi del mondo anglosassone a negare l'illusione primitivistica. Burnett vi aveva affermato che lo stato di natura era una condizione di pura animalità, e che la principale differenza tra gli uomini e gli altri esseri animati consisteva in una graduale manifestazione delle più alte facoltà intellettuali. La storia umana doveva dunque essere considerata come una lenta, dolorosa ascesa dall'animalità alla vita razionale e sociale, e una nuova scienza storica avrebbe dovuto tracciare questo sviluppo. Burnett giungeva anche a ipotizzare l'identità di specie tra uomo e orangutan, sino all'ipotesi di una discendenza comune di tutti gli antropoidi. In questo modo egli si era implicitamente dichiarato a favore dell'evoluzionismo biologico, come i suoi contemporanei francesi Maupertuis, Diderot, Robinet. Da forme di vita primitiva si erano progressivamente sviluppati esseri più avanzati, dotati di coscienza e di funzioni fisiche più progredite. L'orangutan era l'anello di una catena che dalla pura animalità portava all'uomo; esso era la testimonianza di quello che era stato il passato dell'umanità, una tappa della sua lenta ascesa. In questo modo, concludeva Lovejoy, Burnett aveva anticipato di vent'anni la *Zöonomia* di Darwin. ⁵³

Né Rousseau né lord Monboddo avevano dunque inteso celebrare lo stato di natura, nella sua accezione di stato in cui l'uomo ignora qualsiasi nozione morale e si comporta in modo non differente dagli altri animali. Lungi dal fare l'apologia del primitivismo, essi l'avevano anzi combattuto, riconoscendo nella storia umana un'insopprimibile ansia di conoscere, di progredire, di conquistare nuovi traguardi. ⁵⁴ Ammettendo la perfettibilità come principale caratteristica dell'essere umano, sostenendo che le differenze tra gli uomini e le altre specie consistevano nella capacità di manife-

⁵¹ *Ivi*, p. 34. La citazione di Lovejoy era tratta da J.-J. ROUSSEAU, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau* cit., I, p. 448.

⁵² *The supposed primitivism of Rousseau's «Discourse on inequality»* cit., p. 35. Anche in questo caso la citazione era tratta dai *Political writings of Jean-Jacques Rousseau* cit., p. 454.

⁵³ Cfr. *Monboddo and Rousseau* cit., p. 53.

⁵⁴ *The supposed primitivism of Rousseau's «Discourse on inequality»* cit., p. 24.

stare gradualmente una sempre più elevata consapevolezza intellettuale, Rousseau e Monboddo avevano diffuso tra i primi una concezione evolucionistica dell'uomo. Cent'anni prima di Darwin, il secondo *Discours* formulava e diffondeva un'ancora primitiva, ma comunque già delineata, concezione evolutiva della storia umana.⁵⁵

Ciò che interessava Lovejoy in Monboddo e in Rousseau era dunque il fatto che essi fossero stati evoluzionisti in senso antropologico, che avessero cioè riconosciuto nelle vicende umane una diversità di fasi, un'evoluzione che aveva toccato non soltanto la loro costituzione fisica, ma anche la loro organizzazione sociale, i prodotti della loro mente e quelli della loro creatività, le loro passioni e i loro desideri, in una parola la loro storia. Lovejoy poteva così contrapporsi a chi, come Durkheim, aveva sostenuto che la ricostruzione rousseauiana dello stato di natura non aveva alcun intento storico, bensì di pura analisi psicologica. Quanto affermato da Jean-Jacques all'inizio della sua opera, di non pretendere di offrire *vérités historiques*, non doveva infatti essere preso alla lettera. Esso serviva soltanto a garantirsi dal pericolo della censura ecclesiastica e della persecuzione. In realtà, «Rousseau was keenly interested in tracing the succession of phases through which man's intellectual and social life has passed; but he recognized that the knowledge of his time permitted only *raisonnements hypothétiques* on the subject».⁵⁶ In questo modo lo scrittore ginevrino aveva percorso la scienza etnologica. Egli, come del resto Monboddo, aveva intuito la transitorietà propria dell'esperienza umana, e quindi la sua intrinseca storicità. In Monboddo e in Rousseau era riconoscibile «that distrust of universal formulas, that distinctively evolutionary relativism in political and social philosophy, which was to be among the traits chiefly differentiating the thought of the nineteenth century from that of the earlier modern centuries – but which has been but imperfectly acquired even yet by a large part of mankind».⁵⁷

⁵⁵ *Ivi*, p. 25.

⁵⁶ *Ivi*, p. 18.

⁵⁷ *Monboddo and Rousseau cit.*, p. 57. È da ricordare che questa stessa interpretazione di Rousseau come maestro della moderna etnologia è stata proposta da Claude Lévi-Strauss, che al filosofo ginevrino ha reso omaggio in molte sue opere (cfr. soprattutto *Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, in *Rousseau*, Neuchâtel, 1962; trad. it. in C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 85-96). Lovejoy e Lévi-Strauss non motivavano comunque con gli stessi argomenti la loro tesi. Per Lovejoy si trattava soprattutto del riconoscimento di una serie di fasi *successive*, quindi differenti, nella storia dell'uomo. Lévi-Strauss faceva invece risaltare il parallelismo che Rousseau stabiliva tra lo stato di natura e quello di civiltà. In *Tristi Tropici* lo studioso affermava che «lo studio dei selvaggi ci ha dato ben altro che la rivelazione di un utopistico stato di natura o la scoperta della società perfetta nel cuore

Sino a ora ci siamo soffermati sull'aspetto forse più caratteristico degli studi settecenteschi di Lovejoy, quello connesso alla sua filosofia temporalistica. La riflessione dello studioso americano, soprattutto in *The great chain of being*, ambiva comunque a offrire un'interpretazione il più possibile complessa ed esaustiva del secolo dei Lumi. Evidente era anzitutto la volontà di non fare del Settecento il secolo esclusivo dei *philosophes*. La Francia di Voltaire, di Diderot, di Rousseau era rappresentata allo stesso titolo dell'Inghilterra, della Germania, dell'Italia. La straordinaria versatilità della sua cultura permetteva a Lovejoy di rincorrere esempi e citazioni nelle diverse discipline: filosofia, scienza, letteratura, arte, religione, pensiero politico. Estremamente vasto era il ventaglio degli autori considerati, a creare lo «sfondo» della vita intellettuale, della morale corrente, dei criteri estetici del tempo. Perché, come aveva sostenuto nell'introduzione a *The great chain of being*, per isolare il pensiero collettivo di ampi gruppi di uomini era più utile rivolgersi a quegli autori, spesso «minori», che meglio avevano saputo rappresentare le predilezioni, le aspirazioni, anche i pregiudizi correnti, di un'epoca.⁵⁸ Ecco quindi che accanto al Leibniz della *Teodicea* trovavano spazio le considerazioni di una signora della buona società inglese, lady Chudleigh, che nel 1710 aveva riflettuto sulla vanità del Tutto e sulla miseria del genere umano;⁵⁹ la *Contemplation de la nature* di Bonnet o le ricerche di Linneo sull'*homo troglodytes* precedevano di poche righe le descrizioni degli Ottentotti fatte dai viaggiatori del tardo Seicento e del primo Settecento;⁶⁰ o ancora le mirabili geometrie dell'*Ethica* spinoziana erano interpretate anche attraverso le parole di uno dei primi biografi del filosofo di Amsterdam, quel Lucas autore de *La vie de M. Benoît de Spinoza*.⁶¹

Era ovviamente un'interpretazione che, secondo le teorizzazioni di Lo-

delle foreste; ci aiuta a costruire un modello teorico della società umana, che non corrisponde a nessuna realtà osservabile, ma con l'aiuto del quale riusciremo a distinguere «l'originario dall'artificiale nell'attuale natura dell'uomo» (cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi Tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960, p. 380). Ciò che faceva dello stato di natura il «modello teorico» di ogni società era la continua tensione che in essa caratterizzava l'uomo, e che era possibile ritrovare in ogni fase della civiltà umana: se nello stato di natura questa tensione si indirizzava verso le virtù civili, nello stato di società la tensione era rivolta alla ricerca di un sé continuamente sfuggente. Lo stato di natura offriva dunque a parere di Lévi-Strauss una *struttura* attraverso la quale l'etnologo poteva interpretare realtà diverse.

⁵⁸ *The great chain of being* cit., pp. 19-20.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 190-191.

⁶⁰ *Ivi*, p. 234.

⁶¹ *Ivi*, p. 292.

veyjoy stesso, si concentrava prevalentemente su una cultura di tipo filosofico, letterario, artistico. Lovejoy trascurava qualsiasi periodizzazione interna al secolo dei Lumi, ed era carente per quanto riguarda lo sforzo di precisare lo sfondo politico, economico, sociale, entro cui i processi di pensiero e la polemica culturale dell'Illuminismo erano sorti. Poca o nessuna attenzione era dedicata alle stesse istituzioni culturali e ai canali di diffusione delle idee del secolo: accademie, giornali, teatri, sistema educativo. Una scelta che marcava la profonda distanza da tentativi coevi di interpretazione, quale per esempio, sempre in area americana, il già citato *History of modern culture* di Preserved Smith, che dedicava interi capitoli ai giornali e alle riviste, alle università e alle scuole, ai musei e alle forme di propaganda illuministica.⁶² L'unità della narrazione storica era dunque ricercata esclusivamente attraverso la rete delle idee del secolo, considerate in sé capaci di unificare la molteplicità delle esperienze umane. L'Illuminismo lovejoyano restava distante dal piano del concreto operare degli uomini, dal nesso idee-riforme, dai processi lenti e faticosi attraverso cui le idee dei Lumi si erano venute diffondendo in tutta Europa. Le idee non esistevano più in un campo di significati plurali e relazionati, ma erano considerate come se fossero interamente isolabili dal loro contesto psicologico e culturale, dalla vita, personale e collettiva, in cui erano state generate.⁶³ Il termine «Illuminismo» era trattato alla stregua di tutti gli altri «ismi» di cui Lovejoy aveva scritto nella prefazione a *The great chain of being*: complessi di dottrine che era possibile ridurre a elementi più semplici. Esso era smontato,

⁶² Cfr. P. SMITH, *A history of modern culture* cit., pp. 126-140, 273-304, 402-449.

⁶³ Fu Leo Spitzer tra i primi a formulare queste critiche al metodo lovejoyano. Lo studioso americano, secondo Spitzer, avrebbe considerato in modo astratto idee e movimenti di pensiero, riconoscendoli dotati di una continuità sovratemporale e privandoli della loro più intima unità con la storia degli uomini che li avevano prodotti. Cfr. L. SPITZER, *Geistesgeschichte versus history of ideas as applied to Hitlerism*, «Journal of the history of ideas», 5, 1944, pp. 191-203. A queste critiche Lovejoy rispose riaffermando la validità del suo metodo nell'articolo *Reply to Professor Spitzer*, *ivi*, pp. 204-219. Ma questo è anche il senso di molte delle critiche che accolsero la traduzione italiana di *The great chain of being* nel 1968, per Feltrinelli. Le obiezioni riguardarono soprattutto la pretesa di isolare elementi semplici, le *unit-ideas*, entro sistemi più complessi. Del resto in Italia la storia delle idee nell'accezione lovejoyana non godette mai di grande fortuna. Quando *The great chain of being* venne pubblicata per la prima volta negli Stati Uniti la storia della filosofia era ancora concepita in Italia come storia di una ragione astorica che progressivamente rivela se stessa in un ordine razionale, e scarso spazio avevano dunque gli elementi non-logici, emotivi, di sensibilità. Destino in parte simile nel dopoguerra, quando la *history of ideas* dovette subire attacchi soprattutto da parte marxista. Essa rinunciava infatti esplicitamente a ogni aspirazione a unificare e risolvere le varie storie speciali in una conoscenza storica unitaria, o in una scienza storica e dialettica dello sviluppo della società, per rivolgersi unicamente a un certo gruppo di fattori presenti nella storia. Su questo si veda l'introduzione di Paolo Rossi a *L'albero della conoscenza* cit., pp. 11-12.

analizzato, studiato con maestria ricorrendo al metodo analitico della distinzione e della riduzione a unità di base. Il pensiero settecentesco viveva di spinte e di tendenze spesso contraddittorie, di tensioni tra opzioni politiche e intellettuali divergenti che era però possibile ricondurre ad alcune precise istanze di fondo.

La scelta di fare la storia di una *unit-idea* particolare aveva ovviamente riflessi importanti sull'interpretazione complessiva del periodo. Un metodo storico che prendeva a oggetto della ricerca idee che si svolgono lungo i secoli, quasi una «lunga durata» intellettuale, non poteva che privilegiare gli elementi di continuità, di permanenza, rispetto a quelli di rottura e di novità. Un'attitudine che era rafforzata dalla scelta di fonti tratte principalmente dalla filosofia e dalla letteratura, trascurando dunque quelle nelle quali più ci si era misurati con i problemi della riforma e della trasformazione della società. Ampio spazio era dato a Leibniz. Il suo ottimismo filosofico, l'assoluto logico determinismo che aveva diviso con Spinoza, la volontà di spiegare la razionalità del reale ne avevano fatto secondo Lovejoy un pensatore esemplare della temperie intellettuale settecentesca. Al filosofo tedesco risaliva una sistemazione del problema dell'ottimismo che avrebbe avuto largo corso in molte teodicee: il migliore dei mondi possibili doveva essere quanto più pieno e vario possibile. Era nella natura dell'Essere supremo, anzi era la manifestazione più alta dell'Essere supremo, quella di creare, e l'esistenza di una cosa era dunque desiderabile indipendentemente dalla sua eccellenza. I mali particolari convergevano nella superiore perfezione del Tutto, e ogni fatto dell'esistenza era fondato in una ragione chiara e evidente quanto un assioma matematico. Era una considerazione dell'ottimismo settecentesco inteso soprattutto come sforzo di giustificazione del male, e non come fede nel progresso del genere umano, che portava a privilegiare teologi e pensatori religiosi, in particolare quelli – Samuel Clarke, Pope, Bonnet, Pluche – fautori di una religiosità «secondo ragione». Prospettiva questa che avrebbe avuto un felice riscontro pochi anni dopo nel primo libro di Robert R. Palmer, *Catholics and unbelievers* (1939), che dimostrava come parte della cultura cattolica francese settecentesca condividesse idee e *dispositions of mind* pienamente assimilabili alla cultura illuministica. La scelta di dare spazio a posizioni intellettuali tradizionalmente trascurate nelle indagini sui Lumi era rivelata anche nelle pagine dedicate al pessimismo settecentesco,⁶⁴ e in generale a posizioni forte-

⁶⁴ Cfr. *The great chain of being* cit., pp. 200-203. Questo aspetto verrà ripreso, per restare in ambito americano, da Lester G. Crocker nel già citato *An age of crisis*, ma soprattutto da Henry

mente conservatrici in politica e in morale.⁶⁵ Anche se poi Lovejoy precisava che queste concezioni avevano svolto «a relatively small factor in political thought in the eighteenth century», e indicava proprio nell'ascesa degli ideali egualitari uno dei caratteri dominanti del secolo.⁶⁶

Al di là dei differenti orientamenti in politica, religione, morale, l'unità delle varie tendenze intellettuali del secolo era ritrovata nella volontà di affermare, o anche soltanto ricercare, la sostanziale «logicità del mondo». In tutte le sue tendenze il Settecento aveva creduto in un'idea di ragione concepita come riassunta nella conoscenza di poche verità semplici e in sé evidenti, «the same in all men and equally possessed by all [...] regardless of differences of time, place, race, and individual propensities and endowments».⁶⁷ Credenze, istituzioni, manifestazioni del pensiero e della creatività: in tutte queste sfere l'Illuminismo aveva insegnato a conformarsi a un criterio concepito come semplice e immutabile per ogni essere razionale.

Lovejoy aveva già limpidamente riassunto la sua opinione al riguardo in un articolo del 1932, *The parallel of deism and classicism*, facendo largo uso di quella disposizione all'analisi e alla scomposizione di complessi più vasti che abbiamo già notato. In quello che egli definiva il «razionalismo illuministico» erano riconoscibili nove *unit-ideas* che avevano contribuito in larga parte a strutturare il pensiero dell'epoca, ma anche il gusto, la sensibilità, il senso comune. Possiamo così riassumerle: 1) l'uniformismo, cioè l'assunzione che la ragione è perfettamente uguale in tutti gli uomini, in ogni tempo e luogo; 2) l'individualismo razionalistico, la convinzione che l'uomo può raggiungere la verità da solo, anche contro la tradizione e l'autorità esterna; 3) l'appello al *consensus gentium*, alla voce generale e perpetua di tutti gli uomini; 4) il cosmopolitismo, e la conseguente condanna di ogni forma di nazionalismo; 5) l'avversione all'entusiasmo e all'originalità, alla rivelazione e all'intuizione di singoli dotati di capacità straordinarie; 6) l'egualitarismo intellettuale, cioè una tendenza che Lovejoy diceva «democratica» in questioni di religione, di morale, di gusto; 7) l'antiintellettualismo razionalistico, il disprezzo per ogni ragionamento che si ponesse al di sopra

Vyverberg, che nel 1958 cercherà di ridimensionare l'idea del prevalere delle tendenze ottimistiche durante l'Illuminismo, per rivelare invece la presenza di forti componenti di pessimismo storico nelle opere di molti autori settecenteschi (cfr. H. VYVERBERG, *Historical pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press, 1958).

⁶⁵ *Ivi*, pp. 203-207.

⁶⁶ *Ivi*, p. 207.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 288-289.

delle capacità di comprensione della maggioranza o che comunque non riguardasse gli interessi immediati di questa; 8) il primitivismo razionalistico, secondo il quale le universali verità della ragione dovevano essere ben conosciute anche dai primitivi abitanti del nostro pianeta; 9) la filosofia negativa della storia, la convinzione che tutti i cambiamenti di fede, di cultura, di istituzioni, in generale considerati espressioni di progresso, dovevano essere considerati piuttosto espressioni di regresso.⁶⁸ Il fattore centrale dominante della storia intellettuale europea dalla fine del Cinquecento al Settecento era stato dunque la lotta per rendere gli uomini il più possibile uniformi, come «figli di una madre comune»: «the Enlightenment was [...] an age devoted, at least in its dominant tendency, to the simplification and the standardization of thought and life – to their standardization by means of their simplification».⁶⁹ Com'era già avvenuto per gran parte della storiografia sul Settecento, da Dilthey a Cassirer, il secolo dei Lumi era considerato il culmine di un processo di secolarizzazione che aveva avuto origine nel Rinascimento.

Una delle conseguenze di questa impostazione era la svalutazione decisa da parte di Lovejoy della storiografia illuministica. In *Herder and the Enlightenment philosophy of history* egli esaltava il dinamismo tipico della storia herderiana contrapponendola a quella illuministica, che svalutava la storia intendendo l'azione umana come l'adeguamento a una norma astratta di natura umana, che la ragione può desumere dalla natura stessa.⁷⁰

Ciò portava per lo studioso a un'incomprensione della storia come differenza e mutamento, e a una sua utilizzazione come miniera di *exempla* dell'irragionevolezza a cui le passioni e l'abbandono delle semplici e vere norme della natura avevano condotto gli uomini. Era evidentemente un giudizio che trascurava molte delle voci che proprio nei primi decenni del secolo si erano levate per contrastare il giudizio di antistoricismo che la cultura romantica e idealista avevano dato della storiografia settecentesca. I nomi erano ovviamente quelli di Dilthey,⁷¹ con il suo saggio del 1903, di Cassirer, che come è noto aveva dedicato un capitolo del suo *Die Philosophie der Aufklärung*, al senso storico del-

⁶⁸ Cfr. *The parallel of deism and classicism*, in *Essays in the history of ideas* cit., pp. 78-98.

⁶⁹ *The great chain of being* cit., p. 292.

⁷⁰ Cfr. *Herder and the Enlightenment philosophy of history*, in *Essays in the history of ideas* cit., pp. 166-182.

⁷¹ W. DILTHEY, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, «Deutsche Rundschau», agosto-settembre 1901, poi nel vol. III dei *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin, 1927, pp. 209-268.

l'Illuminismo;⁷² e ancora di Meinecke,⁷³ che non stabilì una netta opposizione tra Herder e la storiografia illuministica, ma al contrario additò nella concezione illuministica della storia un momento della crisi del giunaturalismo, inteso come l'affermazione dell'assolutezza della ragione e della sua capacità di offrire all'uomo norme universalmente valide, presupposto quindi di Herder, Goethe, Ranke.

Soprattutto il giudizio sulla concezione della storia in epoca illuministica sembrava contraddire quanto affermato nella stessa *Great chain of being*, dove il Settecento era stato indicato come il secolo della temporalizzazione della Catena dell'essere, dell'introduzione della nozione di tempo nelle opere dei filosofi e degli scienziati, della sempre maggiore consapevolezza della relatività, e quindi della storicità, di ogni istituzione e valore umano. Era del resto una contraddizione implicita nell'ottica stessa scelta da Lovejoy per interpretare il Settecento. Il secolo era considerato come un'unità percorsa al suo interno da dinamiche tensioni di polarità. Se la tendenza dominante del periodo doveva essere ricercata in un'idea di ragione rigida e astratta, sussunta in poche e semplici verità, Lovejoy era poi costretto, proprio per recuperare la ricchezza di posizioni intellettuali del secolo, a riconoscere che esso era stato caratterizzato da una tendenza contraria, che egli definiva «romantica», che aveva invece valorizzato lo spirito di trasformazione e di diversità:

by the late eighteenth century [...] the cosmical order was coming to be conceived not as an infinite static diversity, but as a process of increasing diversification. The Chain of Being having been temporalized, the God whose attributes it disclosed had been declared by not a few great writers to be one who manifests himself through change and becoming; nature's incessant tendency was to the production of new kinds; and the destiny of the individual was to mount through all the spires of form, in a continual self-transcendence.⁷⁴

Uniformità e diversità, riconoscimento di una legge naturale universalmente valida e storicità di ogni manifestazione della natura umana: l'Illuminismo lovejoyano oscillava tra queste due opzioni, l'una eredità del passato, l'altra premessa agli sviluppi futuri.

Ancora pochi anni e questa considerazione del secolo dei Lumi mu-

⁷² E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.O.B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.

⁷³ F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, München-Berlin, R. Oldenbourg, 1936.

⁷⁴ *The great chain of being* cit., p. 296.

terà radicalmente. L'occasione fu offerta da quelle *lectures* allo Swarthmore College che abbiamo citato all'inizio di queste pagine. Già la data di queste – il 1941 – non può non attirare la nostra attenzione. Poco dopo lo scoppio della guerra in Europa e con l'imminente coinvolgimento degli Stati Uniti nel conflitto, Lovejoy sentiva il bisogno di riflettere intorno al nodo desideri-ragione, e di offrire così i fondamenti di una sua teoria etica. Certo anche la scelta di riflettere sul problema morale si ricollegava implicitamente al suo evoluzionismo storico e biologico: il dato più rilevante nella storia dell'evoluzione era stato senza dubbio l'emergere dei fenomeni psichici, quindi il costituirsi progressivo di un animale, l'uomo, dotato della facoltà di pensiero. Ma come non vedere in queste apparentemente accademiche conversazioni con professori e studenti dello Swarthmore College il riflesso degli avvenimenti che stavano in quei mesi sconvolgendo le vite e i destini di milioni di uomini? Di fronte al precipitare del mondo nel conflitto Lovejoy non rinunciava a quella che era stata da sempre la sua ambizione: cercare una ragione degli atti degli uomini, rendere il mondo, come dicevamo all'inizio di questo lavoro, «intelligibile». Egli stesso rendeva peraltro in più punti esplicito il collegamento col presente. Nella prima delle otto conferenze che costituivano il volume, egli malinconicamente affermava che

we all find the spectacle of human behavior in our own time staggering to contemplate; we are all agreed that the world is in a ghastly mess, and that it is a manmade mess; and there is no theme of public discourse now more well worn than the tragic paradox of modern man's amazing advance in knowledge of and power over his physical environment and his complete failure thus far to transform himself into a being fit to be trusted with knowledge and power.⁷⁵

E poco più avanti:

Pure moralizing, ethical theories, the preaching of elevated ideals, have not proved adequate, though they are indispensable, remedies for man's disorders; for we have had many centuries of such preaching and moralizing, and while it has produced some considerable, though local and transient, improvements in human behavior, the total result, when one views the contemporary scene, seems amazingly incommensurate with ambitions, the magnitude, and the duration of the effort and the genius that have been spent in it.⁷⁶

⁷⁵ *Reflections on human nature* cit., p. 8.

⁷⁶ *Ivi*, p. 9.

Il riferimento al presente era dunque il filo che percorreva per intero le pagine delle *Reflections*. Trattando della natura dell'uomo, dei suoi desideri, dei moventi delle sue azioni, era allo spettacolo di follia e di orrore contemporaneo che egli e i suoi ascoltatori ritornavano.

Come arginare le forze dell'irrazionale in quel momento trionfanti? Quale equilibrio ricercare tra desiderio, unico movente delle azioni umane, e il necessario controllo sociale degli istinti individuali? Ancora una volta, secondo un'attitudine che abbiamo già sottolineato, la riflessione personale traeva alimento e si sviluppava attraverso le opinioni degli uomini del passato. E ancora una volta era al XVII, ma soprattutto al XVIII secolo, che egli si volgeva. I pensatori settecenteschi erano stati infatti particolarmente penetranti nel valutare la natura umana, e le loro analisi potevano tranquillamente essere poste accanto a quelle dei teorici contemporanei. Non a caso, trattando di istinti e di irrazionale, Lovejoy accennava alle teorie di Sigmund Freud. Queste erano «incomplete, deficient in scientific caution, and (in some of its details) extravagant»,⁷⁷ ma meritavano comunque la massima attenzione per i problemi che avevano sollevato. Erano in fondo le stesse questioni su cui si erano misurati i teorici del XVIII secolo. Anch'essi avevano creduto che l'uomo fosse principalmente «an irrational creature», e contro tale irrazionalità avevano misurato la loro fede nella ragione e nel progresso del genere umano.

Come si vede, era mutata sensibilmente l'ottica rispetto a quanto Lovejoy aveva scritto in *The great chain of being* e negli altri lavori sopra menzionati. Gli uomini dei Lumi non erano più i rigidi fautori di una legge di natura razionale e comune a tutti. L'accento dello studioso non cadeva più sull'uniformità, sull'universalità di norme e di valori, ma piuttosto sulla considerazione della natura umana come equilibrio instabile di ragione e di istinto. Possiamo immaginare che questa mutata considerazione dipendesse dalla maggior libertà che una serie di conferenze offrivano rispetto a un'opera che sin dall'inizio si proponeva la dimostrazione di una tesi precisa, l'affermarsi del pensiero temporalistico. Va però anche ricordato che *The great chain of being* era stata un'opera programmatica, che aveva voluto illustrare nel concreto della ricerca una particolare metodologia storica. Al contrario le *Reflections*, pur dedicando alcune considerazioni alla *history of ideas*,⁷⁸ non si proponeva-

⁷⁷ *Ivi*, p. 12.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 67-70.

no alcun fine dimostrativo, e risultavano quindi più libere nella struttura e nei collegamenti. Sin dalla prima delle sue conferenze Lovejoy poteva così contraddire un'opinione largamente accettata, quella relativa alla fede dei *philosophes* nella virtù e nella razionalità innata dell'uomo. L'obiettivo polemico era presto dichiarato: si trattava del libro di Carl Becker, *The Heavenly City of the eighteenth-century philosophers*, che Lovejoy pure definiva «a celebrated, learned and brilliantly written book».⁷⁹ Becker aveva così esposto «gli articoli della religione» dell'Illuminismo: «1) man is not natively depraved; 2) the end of life is life itself, the good life on earth instead of the beatific life after death; 3) man is capable, guided by the light of reason and experience, of perfecting the good life on earth».⁸⁰ L'uomo era quindi naturalmente *enlightened* e disposto al bene comune, generoso e virtuoso e tollerante. Per Lovejoy tale opinione era un «radical historical error». Il problema principale del secolo dei Lumi era stato al contrario proprio quello di costruire una società ben ordinata e assicurare la convivenza tra gli uomini, nonostante questi fossero inclini alle passioni e poco disposti al bene comune. La risposta più frequente che a questo problema era stata data nel XVIII secolo insisteva sulla possibilità di dare vita a un'ordinata comunità di uomini, quindi a una società con delle istituzioni e un governo, abilmente controbilanciando le varie parti in conflitto. Lovejoy faceva il caso degli estensori della Costituzione americana, che avevano dimostrato di possedere un'esatta cognizione di quanto poco la ragione fosse capace di guidare gli uomini. Madison, in *The Federalist*, aveva per esempio sostenuto che le opinioni politiche, e in generale ogni atto umano, erano sempre guidate da motivi personali. Impossibile sradicare negli uomini lo «spirito di fazione», cioè la tendenza a far prevalere il proprio interesse su quello della comunità. Questo non impediva però che fosse comunque possibile istituire una società politica subordinando gli interessi privati all'interesse pubblico, equilibrando le volontà dei singoli e dei diversi gruppi in un più vasto insieme.⁸¹ La teoria politica dei Padri Fondatori, ma Lovejoy citava anche la *Fable of the bees* di Mandeville e l'*Essay on man* di Pope,⁸² si fondava dunque sul principio del *counterpoise*, un «essentially external, political, and quasi-mechanical

⁷⁹ *Ivi*, p. 53.

⁸⁰ C. C. BECKER, *The Heavenly City of the eighteenth-century philosophers* cit., pp. 46-57.

⁸¹ Cfr. *Reflections on human nature* cit., pp. 46-57.

⁸² *Ivi*, pp. 41-45.

device» che consentiva di bilanciare «the irrational and mutually antagonistic motivations of individuals». ⁸³

Lungo le pagine delle *Reflections* si moltiplicavano le citazioni di autori settecenteschi – Samuel Johnson, Edward Young, Rousseau, Voltaire – a comporre quel curioso *traité des passions* novecentesco che Lovejoy si proponeva. Era però soprattutto a David Hume e a Adam Smith che egli guardava, per l'acutezza con cui questi avevano saputo indagare il nesso tra ragione e istinti. Lovejoy riprendeva la distinzione del *Treatise of human nature* e della *Theory of moral sentiments* tra giudizi morali, che appartengono alla sfera della ragione, e le motivazioni delle azioni, che invece rientrano nella sfera del desiderio. Hume e Smith avevano concordato che «reason alone can never be a motive to any action of the will; and [...] it can never oppose passion in the direction of the will». ⁸⁴ I giudizi morali erano dunque esclusivamente giudizi di approvazione o di disapprovazione delle persone e dei motivi, sentimenti, propositi delle loro azioni. Descrivere certe qualità o motivi come ammirevoli o malvagi significava che «the ideas of the qualities give rise in us to pleasant or unpleasant feelings, of varying degrees of intensity». ⁸⁵ La questione di fondo era presto enunciata: come connettere i desideri, unici moventi delle azioni, ai giudizi morali, guidati dalla ragione e soli in grado di assicurare il necessario controllo sociale delle azioni umane? Era il problema che gli eventi contemporanei rendevano più urgente, quello di fondare una morale senza cui il mondo sarebbe sprofondata nel caos degli istinti e delle opposte sopraffazioni. La risposta offerta dagli utilitaristi settecenteschi pareva ancora valida. Se pure condizione ineliminabile della natura umana era la ricerca del proprio interesse, l'uomo non esisteva in un mondo etico a parte, bensì in una società in cui ogni soggetto è sottoposto al giudizio di tutti. Egli era un *self-conscious agent*, e pronunciava dunque continuamente giudizi circa le proprie azioni e quelle dei suoi simili. Questo «created a sort of social situation inside the individual; he has as it were, admitted another man within his breast, to sit in judgement upon him, and with whom he engages in a sort of internal debate». ⁸⁶ Il desiderio di approvazione, la ricerca della considerazione e del rispetto altrui, favorivano la creazione di un sistema comune di va-

⁸³ *Ivi*, p. 64.

⁸⁴ *Ivi*, p. 182.

⁸⁵ *Ivi*, p. 250.

lori e di abitudini sociali in cui ognuno poteva rispecchiarsi e a cui ognuno si sentiva in qualche modo tenuto a rispondere. L'*approbative-ness*, o «orgoglio», come l'avevano chiamata nel XVIII secolo, era «the most powerfull and persistent motive of men's outwardly observable behavior».⁸⁷ Attraverso di essa l'uomo poteva essere condotto a privilegiare ragionate scelte morali. Se pure la ragione non poteva da sola determinare alcuna scelta, essa poteva dunque essere associata a uno stato emotivo, il desiderio degli uomini di essere considerati e approvati nelle loro azioni, assicurando la pace del corpo sociale e il necessario controllo delle forze dell'irrazionale.

Con questa conclusione di disincantato realismo si chiudevano le *Reflections*. Se pure la ragione era incapace di dominare il mondo delle passioni, essa poteva ugualmente svolgere un ruolo nel loro controllo, e dunque essere assunta come fondamento delle scelte morali. Di fronte al *ghastly mess* del mondo contemporaneo la ragione, sia pure una ragione debole, soggetta al condizionamento degli istinti, strumento di corretto pensiero piuttosto che onnicomprensivo sistema teorico, questa ragione era la sola sfida plausibile agli errori e al disordine della storia dell'umanità. Il nostro secolo aveva visto il trionfo dei principi di *diversity, change and time* nel pensiero umano, ma attendeva ancora che si facesse piena luce su ciò che più direttamente riguardava l'uomo:

we shall need a better knowledge of his inner constitution, of the nature, interaction, effects, and relative potency of human motives or springs of action the emotions and desires that determine men's behavior as individuals and (especially) as groups, and in particular as political groups, that their behavior is now most atrocious and destructive. Such a knowledge [...] might best be called the theory of human nature.⁸⁸

L'accettazione della temporalità del mondo, come Lovejoy aveva scritto nelle pagine finali di *The great chain of being*, conduceva all'accettazione della sua contingenza, della relatività e dell'arbitrarietà delle sue leggi. Tale contingenza era però anche la condizione necessaria affinché per gli uomini si aprissero gli spazi immensi della libertà di scelta e di azione. Se nulla era la conseguenza di leggi necessarie interne alla logica dell'essere, l'umanità si trovava in ogni momento di fronte a se stessa, artefice unica del proprio destino. Di qui l'urgenza con cui il problema morale si presentò a Lovejoy

⁸⁶ *Ivi*, p. 262.

⁸⁷ *Ivi*, p. 131.

nell'ultima fase della sua attività. Se pure tutto era provvisorio e soggetto a mutamento, l'uomo doveva ugualmente ricercare un ragionato e durevole sistema di valori su cui fondare la propria storia. Le *Reflections* vollero essere un primo e modesto contributo a questa ricerca. Il ritorno al Settecento che in esse si delineava era un modo per riconsiderare e riscoprire quei valori che egli vedeva intorno a sé negati: ragione, tolleranza, relatività. Allo stesso tempo era però anche l'occasione per dichiarare che la contemporanea dissoluzione dei valori liberali e democratici non era l'eredità ultima del secolo dei Lumi, ma ne era piuttosto il tradimento finale, l'ultima e più atroce sconfitta.

Con ciò siamo tornati al punto da cui eravamo partiti. La pubblicazione delle *Reflections* chiudeva l'attività di studioso di Lovejoy. Di lì a qualche mese si sarebbe conclusa anche la sua vita. Vicino alla fine egli volle comporre un breve autoritratto, poche righe in cui riassumere predilezioni e tratti caratteristici di un'intera esistenza. Ricordava di aver trascorso gran parte della sua vita «to philosophize in comfort, security and without mundane distractions, chiefly interested in analyzing the meaning of the more abstract concepts, and the psychology of human volition in particular in its relation to ethics».⁸⁹ E aggiungeva che il carattere di un uomo si poteva più chiaramente riconoscere dagli eroi che questi si era scelto, e dagli uomini da cui si era sentito rappresentato. Per se stesso sceglieva il filosofo più amato, David Hume. Nelle circostanze esterne della sua vita, nelle disposizioni naturali della sua mente, negli interessi intellettuali dominanti, egli diceva di essere stato un filosofo «della stessa specie di David Hume», attento a sottoporre alla verifica della ragione qualsiasi verità acriticamente accettata, non pretendendo di offrire su alcuna di esse conclusioni definitive. Antidogmatismo dunque e riconoscimento dei propri limiti; fede nella ragione ma anche consapevolezza di quanto impervio ne fosse il cammino. E qui come altrove, il riferimento a un pensatore del XVIII secolo per rendere più esplicito il proprio. Gli studi settecenteschi di Lovejoy si concludevano così, con il suggello del filosofo prediletto e soprattutto con un'opera che riproponeva il tema centrale di tutto il suo lavoro: come conciliare un universo temporale e pluralistico con la necessità di valori razionali che guidassero le scelte e gli atti degli uomini; come conciliare, dunque, tempo e ragione. Ancora una volta la riflessione personale si era legata alla sua *Bildung* storica, senza che lo studio del passato perdesse di interesse o di cre-

⁸⁸ *Ivi*, p. 10.

⁸⁹ Citato da D. J. WILSON, *Arthur O. Lovejoy cit.*, p. 209.

dibilità scientifica. Ancora una volta la considerazione dell'oggetto di ricerca era stata accompagnata da pagine di riflessione sui modi in cui la ricerca doveva essere condotta. Ricostruzione del passato, riflessione sugli strumenti di questa ricerca, considerazione della rilevanza che i problemi affrontati assumevano nel presente. A questo arduo magistero intellettuale Lovejoy cercò di non venire mai meno.⁹⁰

⁹⁰ Dopo un periodo, negli anni sessanta e settanta, in cui la fortuna di Lovejoy sembrò declinare, lo studioso è tornato, d'attualità negli anni ottanta, con la ripresa della discussione teorica intorno alla storia intellettuale. Nel 1987 il «Journal of the history of ideas» dedicò un numero per celebrare il mezzo secolo della *Great chain of being*, con articoli di D. J. Wilson, G. Gordon-Bourne, E. P. Mahoney, F. Oakley e Melvin Richter (cfr. Lovejoy, «The great chain of being» and the history of ideas, «Journal of the history of ideas», 48, 2, 1987). Contributi importanti sono inoltre venuti da Donald R. Kelley, l'attuale editor del «Journal». Tra questi citiamo D. R. KELLEY, *Horizons of intellectual history: Retrospect, circumspect, prospect*, in «Journal of the history of ideas», 48, 1, 1987, pp. 143-169; e, sempre di KELLEY, *What is happening to the history of ideas?*, ivi, 51, 1990, pp. 3-25. Proprio quest'ultimo articolo rappresenta a tutt'oggi uno dei più equilibrati tentativi di bilancio della *history of ideas*, e al tempo stesso una meditazione sul futuro della disciplina da parte di uno degli «eredi» di Lovejoy. Significativamente Kelley propone di utilizzare l'espressione *intellectual history*, e non più *history of ideas*, proprio a voler allontanare i «fantasmi» di idealismo impliciti nella scelta di fare della storia della filosofia il referente privilegiato della disciplina (un'attitudine che era certamente di Lovejoy). *Intellectual history* è secondo Kelley «doing a kind, or several kinds, of historical interpretation, in which philosophy and literature figure not as controlling methods but as human creations suggesting the conditions of historical understanding» (*What is happening* cit., p. 18). L'approccio interdisciplinare, che era stato uno dei punti centrali del programma lovejoyano, rimane ancor oggi, secondo Kelley, valido, anche se ciò deve significare l'adozione di strumenti critici «alla moda» propri di altre discipline. A questo proposito si pone per Kelley il problema dell'atteggiamento da tenere nei confronti di studiosi come Hayden White, Dominick La Capra, David Harlan, teorici del *linguistic turn*, un modo di fare storia che si avvale delle indicazioni provenienti dall'ermeneutica di Gadamer e Ricoeur, da Heidegger e dai suoi discepoli francesi Foucault e Derrida, e che rifiuta ogni reale possibilità di giungere a una determinazione delle intenzioni dell'autore, cioè di un «significato», della verità di un'opera, e del contesto entro cui l'opera è stata composta. Per Kelley non era possibile evitare le implicazioni che il *linguistic turn* poneva, tanto più che esso si rivelava utile soprattutto nel rivelare risorse, strutture, memorie culturali conservate nel linguaggio (topoi, tropi, metafore, analogie), non soltanto dell'alta cultura ma anche delle forme di espressione irreflessa, o popolare (anche questo secondo un'indicazione di Lovejoy). Se è però vero che il significato di un testo non è univoco, è altrettanto vero secondo Kelley che la ricerca delle intenzioni dell'autore è premessa indispensabile di qualsiasi lavoro di storia intellettuale. Quanto alla questione dell'attenzione al «contesto», che i sostenitori del *linguistic turn* denigrano, Kelley prende atto che non è certamente possibile giungere alla ricostruzione dell'intera rete di relazioni entro cui un'opera si colloca. Ciò non significa però che il testo o l'autore studiato non possano essere collocati in un «contesto», e che quindi, attraverso lo studio del linguaggio di un'epoca, non si riesca a ricostruire le condizioni di possibilità per la nascita di un'opera.

BARBARA MAFFIODO

LESTER G. CROCKER E
L'INTERPRETAZIONE DELL'ILLUMINISMO

1. Premessa

Un dato che emerge con chiarezza dal lungo itinerario intellettuale dell'americano Lester G. Crocker attraverso la storia delle idee settecentesche è l'intima coerenza fra la sua attività di ricercatore e di studioso, che ha prodotto una mole veramente notevole di pubblicazioni, e la riflessione critico-metodologica che l'ha accompagnata costantemente, con una notevole accentuazione negli ultimi anni. Penso, in particolare, a *The Enlightenment: Problems of interpretation* del 1985, *The Enlightenment: What and who?* del 1987 e *What is meant by «The Enlightenment»*, scritto come introduzione al *Companion to the Enlightenment*, edito in Inghilterra da Blackwell nel 1990, che Crocker stesso ha indicato come un tirar le somme del suo pensiero di una vita sull'Illuminismo, probabilmente l'ultima sua sintesi sul tema.¹ Il metodo «descrittivo» ampiamente teorizzato nei saggi critici, che prendono posizione nell'attuale dibattito sulla categoria «Illuminismo» mettendo in guardia dalle grandi sintesi definitorie, ha in effetti un preciso riscontro, e il suo banco di prova, nelle modalità in cui si è sviluppata la sua indagine storica, a partire dagli anni della formazione divisa fra gli Stati Uniti e la Francia. Di qui partiremo per tentare una ricostruzione delle scelte interpretative maturate da Crocker nel corso di un confronto-scontro con la storiografia europea, e americana, che lo ha rivelato fra gli in-

¹ Cfr. L. G. CROCKER, *Problems of interpretation*, in *L'età dei lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli, Jovene, 1985, I, pp. 3-32; ID., *The Enlightenment: What and who?*, «Studies in Eighteenth Century», 17, 1987, pp. 335, 347. Del saggio del 1990 ho visto la copia dattiloscritta gentilmente fornitami prima della pubblicazione dal professor Crocker.

terpreti più discussi e insieme più originali della cultura dell'età dei Lumi.²

2. Il punto di partenza: Diderot

Se la scelta di un tema d'indagine non è mai casuale per uno storico agli inizi della sua attività di studioso, nel caso di Crocker l'interesse per Diderot appare particolarmente significativo di un intero e coerente sviluppo di pensiero che giunge fino ad oggi.

Naturalmente le premesse vanno ricercate nella generale riscoperta dell'Illuminismo che, con gli anni venti e trenta, coinvolse un numero crescente di studiosi di diverse nazionalità. Per gli Stati Uniti, impegnati nella difficile transizione dagli anni della crisi culminata nel 1929 alle speranze di un coinvolgimento degli intellettuali nel riformismo rooseveltiano, l'attenzione per la cultura settecentesca esprimeva a un tempo l'aspirazione al superamento delle chiusure, anche culturali, verso l'Europa e un'esigenza di razionalità che sembrava dover cercare le proprie radici nell'atmosfera intellettuale dell'Europa del Settecento. Dai lavori di impianto generale di Preserved Smith e di Gottschalk³ al celebratissimo anche se molto discusso libro di Carl Becker sulla città celeste dei filosofi settecenteschi del 1932, dagli studi di I. Wade su Voltaire e sulla letteratura clandestina⁴ agli importanti e ambiziosi progetti legati all'History of Ideas Club nato a Baltimora nel 1923 per iniziativa di Gilbert Chinard, George Boas e Arthur Lovejoy, unico maestro riconosciuto di Crocker, emergevano in quegli anni nuove indicazioni di ricerca, vivificate dagli apporti degli intellettuali tedeschi emigrati dalla Germania nazista. Cassirer giungeva in America poco dopo la pubblicazione del libro che doveva segnare

² Del suo lavoro fino ai primi anni sessanta, gli anni cioè della pubblicazione dei due volumi sul pensiero etico nella Francia settecentesca nei quali Crocker ha definito la propria interpretazione complessiva dell'età dei lumi, mi sono occupata nel saggio *Lester G. Crocker, storico dell'Illuminismo*, «Rivista storica italiana», CII, 1990, pp. 457-534. Questo ne è per un verso una sintesi, per un altro un ampliamento che tiene conto dei successivi scritti sulla storiografia e su Rousseau. Per le notizie biografiche e per una presentazione generale dell'opera di Crocker si veda l'introduzione di A. J. BINGHAM in *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker* (edited by A. J. Bingham and V. W. Topazio), Oxford, The Voltaire Foundation, 1979, pp. xv-LXIII.

³ P. SMITH, *The Enlightenment* (1687-1776), vol. II di *A history of modern culture*, London, G. Routledge & Sons, 1934; L. R. GOTTSCHALK, *The era of the French Revolution* (1715-1815), Boston, Houghton Mifflin, 1929.

⁴ I. O. WADE, *The clandestine organisation and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938.

la ripresa europea degli studi «illuministici» degli anni trenta;⁵ giungevano fra gli altri Bernard Groethuysen, Herbert Dieckmann, uno dei più profondi conoscitori del Settecento francese e dell'opera di Diderot, e Peter Gay, che con Crocker avrebbe duramente polemizzato, negli anni Sessanta, riguardo all'interpretazione dell'Illuminismo. Ancora più rilevanti, riguardo alla formazione del giovane studioso, risultano le intense relazioni stabilitesi tra intellettuali francesi e americani: Paul Hazard aveva contribuito a ricostruire scambi regolari fra l'Università di Harvard e la Sorbonne fin dall'inizio del Novecento, sottolineando, anche con la partecipazione a questo lavoro, l'importanza di una collaborazione, il cui valore assumeva valenze non esclusivamente scientifiche in un periodo di aggravamento della minaccia nazista sull'Europa. Com'è ovvio, la formalizzazione degli scambi fra studiosi non poteva che favorire la circolazione delle idee e degli uomini.

A Parigi dove giunge a vent'anni, nel 1932, per un corso di perfezionamento alla Sorbona, Crocker segue i corsi di Daniel Mornet, del quale apprezza *Les origines intellectuelles de la Révolution française* fresche di stampa, ma con un'acuta percezione delle rigidità interpretative dovute al suo impianto ancora fortemente positivistico. Il giudizio sul lavoro di Mornet («He is short on interpretation, and interpretation is what interests me»)⁶ è rivelatore di una distanza metodologica ravvisabile fin dai primi studi su Diderot. Certo, l'interpretazione del pensiero di Diderot nelle sue innumerevoli sfaccettature, ad opera dello storico americano, si definisce nell'attività di anni, a partire dalla tesi di dottorato e da alcuni contributi specifici degli anni trenta. Si può tuttavia affermare che le motivazioni profonde della sua indagine vadano collegate a un'intuizione precoce della complessità di elementi presenti nella cultura del Settecento francese. Questa complessità Crocker non la ritrovava negli scritti di Pierre Trahard, di Monglond,⁷ del Mornet di *Le Romantisme en France au XVIII^e siècle*, edito a Parigi nel 1912, a cau-

⁵ E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932 (ed. it. Firenze, La Nuova Italia, 1937). Sulla riscoperta dell'Illuminismo nella cultura europea a partire dagli anni Trenta cfr. G. RICUPERATI, *La storiografia sull'Illuminismo dagli anni Trenta ad oggi*, Torino, Tirrenia, 1973, pp. 43 sgg.; ID., *Le categorie di periodizzazione e il Settecento. Per una introduzione storiografica*, estratto da «Studi settecenteschi», 14, 1994, pp. 9-106.

⁶ Così in una lettera del 1 maggio 1989 nella quale Crocker rispondeva ad alcuni miei quesiti sulla sua formazione intellettuale.

⁷ P. TRAHARD, *Les maîtres de la sensibilité française au XVIII^e siècle*, Paris, Bouvin, 1931-33, 4 voll.; A. MONGLOND, *Histoire intérieure du préromantisme de l'abbé Prévost à Joubert*, 2 voll., Grenoble, Arthaud, 1929; ID., *Le Préromantisme français*, 2 voll., Grenoble, Arthaud, 1930.

sa della tendenza persistente a far confluire nel romanticismo e in categorie quali la «sensibilità preromantica» molti degli atteggiamenti della seconda metà del secolo non ridicibili all'intransigente razionalismo cartesiano, a cui l'Illuminismo sembrava inesorabilmente vincolato. Neppure Paul Hazard, con l'apertura di nuove e brillanti prospettive di ricerca e con i suoi giudizi spesso illuminanti, era sfuggito ad una visione del secolo fondata sulla dicotomia *sensibilité-raison*. E in tale ottica, come già a Lanson, Diderot gli appariva uno straordinario ibrido di ragione e sentimento, il personaggio nel quale si realizzava la coesistenza, instabile e provvisoria, di due tendenze che, per l'autore de *La pensée européenne*, restavano totalmente divergenti.

«Rien ne montre mieux le caractère artificiel et arbitraire de la prétendue coupure raison-sentiment que le cas de Diderot, si embarrassant pour l'historien des idées», ha scritto Roland Mortier nel bel saggio apparso per la prima volta negli «Studies on Voltaire» del 1963.⁸ Proprio in questo senso si chiarisce la passione con la quale, per quasi cinquant'anni, Crocker ha continuato ad esplorare il mondo intellettuale del filosofo di Langres. In Diderot, forse come in nessun altro autore del secolo, si manifestano in effetti le molte anime dell'età dei lumi, spesso intrecciate, a volte anche apparentemente antitetiche fra loro: un'aggrovigliata commistione di «luci e ombre», di razionalismo dalle venature a tratti ancora metafisiche e di empirismo audacemente proiettato verso la negazione di ogni verità costituita, di fedi ottimistiche riguardo alla posterità e amara consapevolezza dell'inevitabilità del male nella storia e nella natura dell'uomo. Non solo: nell'opera di Diderot, nella sua inesauribile ricerca riguardo alle tematiche della scienza e della morale (centrali, accanto a quelle estetiche, anche nell'orientare gli interessi di Crocker) trovano sviluppo, all'interno di un processo dialettico e mai dogmatico, quegli elementi di radicalismo estremo che costituiscono per Crocker il tratto veramente rivoluzionario e insieme la «spina nel fianco» del pensiero settecentesco, lasciati in eredità alla nostra cultura contemporanea.

In anni in cui la storiografia sull'Illuminismo si andava aprendo a un confronto più attento fra le idee e la realtà politica, civile e sociale, sotto lo stimolo dei progressi della storia economica e sociale e dei nuovi orientamenti nella storia delle idee ben esemplificati, in Italia, dai lavori di Fran-

⁸ R. MORTIER, *Unité ou scission du siècle des lumières?*, in *Clartés et ombres du siècle des lumières*, Genève, Librairie Droz, 1969, p. 119. Ormai da annoverarsi fra i classici sono P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1635-1715)*, Paris, Boivin, 1935, 3 voll. (trad. it. Torino, Einaudi, 1946) e *La pensée européenne de Montesquieu à Lessing*, Paris, Bouvin, 1946, 3 voll.

co Venturi,⁹ la vicinanza metodologica di Crocker al taglio interpretativo di Lovejoy, imbarazzante «mostro sacro» per molti ambienti storiografici del nostro secolo,¹⁰ non ne ha indubbiamente facilitato il riconoscimento, né a livello internazionale né da parte della cultura italiana. Hanno in particolare ostacolato la sua accoglienza una certa tendenza alla critica formalistica e l'intellettualismo di una prospettiva di indagine più incline a individuare le aporie filosofiche, messe in gioco dalle dispute del tempo, che a ricercare in un contesto storico definito la verifica delle proprie ipotesi storiografiche. È questo il limite di fondo ripetutamente segnalato nelle recensioni ai suoi libri, da Jacques Roger agli americani Manuel e Gay, che ne spiega anche il limitato apprezzamento in Italia, a cominciare dallo stesso Venturi.

Una parziale rivalutazione è diventata possibile solo in anni recenti, e non solo per il più pacato clima che ha temperato, anche fra gli storici, le punte polemiche dei grandi dibattiti ideologici dei decenni passati. L'ampliarsi costante delle prospettive e delle conoscenze relative al secolo dei lumi ha portato ad individuare con maggiore sicurezza filoni di ricerca solo abbozzati in precedenza. Alcune parti dell'opera di Crocker hanno potuto così essere «riscoperte» all'interno del più generale interesse che si è andato sviluppando nei confronti di temi e figure legati a quel movimento composito e in gran parte sotterraneo per il quale Margaret Candee Jacob ha coniato il termine di «Illuminismo radicale». Nella rassegna bibliografica che chiudeva la sua importante monografia del 1981,¹¹ la storica americana attribuiva a Crocker un ruolo importante nella messa a fuoco del radicalismo tolandiano, rispetto alla lettura tradizionale imperniata sul Toland deista di *Christianity not mysterious*; non trascurava inoltre di segnalare come proprio Crocker avesse fornito, pubblicando nel 1953 *John Toland et le matérialisme de Diderot*,¹² la prima indicazione riguardo

⁹ Ad esempio: *Jeunesse de Diderot*, Paris, A. Skira, 1939 e *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1963 (1ª ed. 1946).

¹⁰ Paolo Rossi si è soffermato sulla scarsa fortuna in Italia del filosofo americano. La sua opera è stata fondamentalmente respinta tanto dall'idealismo crociano, per il rifiuto di Lovejoy di concepire la storia intellettuale nei termini di un processo omogeneo e coerente, quanto dalla storiografia marxista. Nelle sue espressioni più serie, questa ha manifestato giustificate perplessità sulla separazione di principio tra le idee e i fatti e «sui pericoli connessi all'isolamento di un'idea da un più ampio contesto o da quei più solidi oggetti storiografici che Larry Laudan chiama le «tradizioni di ricerca». Cfr. l'Introduzione di P. Rossi a A. O. LOVEJOY, *L'albero della conoscenza*, Bologna, Il Mulino, 1982 (ed. or. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1948), pp. 11-13.

¹¹ M. C. JACOB, *The radical Enlightenment: pantheists freemasons and republicans*, London, Allen & Unwin, 1981 (trad. it., Bologna, Il Mulino, 1983).

¹² Sta in: «Revue d'histoire littéraire de France» (d'ora in avanti: RHLF), 3, 1953, pp. 289-295. Diversi saggi su Diderot avevano preceduto questo contributo, a partire dalla tesi di dotto-

all'influenza esercitata dal filosofo inglese sul materialismo vitalistico diderotiano.

Va detto, peraltro, che in quel saggio, e soprattutto nei *Two Diderot studies* dello stesso anno e nella prima biografia dedicata da Crocker a *The embattled philosopher*, che è del 1954, la lettura che lo storico ci offre è ancora quella di un Diderot capace di far prevalere le istanze della libertà morale su quelle del naturalismo deterministico che quella libertà tendeva a negare. Ripercorrendo le opere principali del *philosophe*, *Two Diderot studies. Ethics and Esthetics*, ricostruiva una storia di successive modificazioni di pensiero, di costanti oscillazioni, ben esemplificate da una celebre affermazione del *Rêve de d'Alembert*: «notre véritable sentiment n'est pas celui dans lequel nous n'avons jamais vacillé; mais celui auquel nous sommes le plus habituellement revenus».¹³ Nel travagliato corso delle sue idee morali, a partire dalla fase ancora deistica dell'*Essai sur le mérite et la vertu*, è infine il Diderot «umanista» a prevalere sul filosofo ormai convinto sul piano razionale dell'irrefutabilità delle posizioni atee e materialiste. L'anarchismo morale implicito nelle opere di La Mettrie, la rigidità del determinismo tratteggiato nel *De l'homme* (1772), creano i presupposti per la famosa *Réfutation d'Helvétius* (1773-74) e per il raggiungimento di una «nuova e significativa sintesi» che ristabilisce, al di là delle tentazioni nichiliste, la primarietà e la realtà di livelli di pensiero e di motivazione distintivi dell'uomo.

La stessa tesi compare nella biografia del 1954, il cui penultimo capitolo porta il titolo significativo *The triumph of Humanism*. Si tratta del primo tentativo di Crocker di un'interpretazione globale di Diderot, sulla base della precisa convinzione che obiettivo ultimo dell'instancabile attività del *philosophe* fosse la costruzione di una «complessa scienza dell'uomo», capace di saldarne in una visione unitaria la naturalità e l'eticità.¹⁴ Ed è un tentativo che, come ha sottolineato Paolo Casini, insieme a quelli coevi

rato sulla corrispondenza, che si giovava del materiale inedito portato alla luce nel 1930 da André Babelon. Si vedano: L. G. KRAKEUR [CROCKER], *Diderot's influence on Rousseau's first discours*, «Publications of the Modern Language Association of America» (d'ora in avanti: PMLA), LII, 1937, pp. 398-404; ID., *Aspects of Diderot's esthetic theory* e *Diderot and the idea of progress*, entrambi in «Romanic review», 1939; *A note on Diderot and patriotism*, «Modern language notes», 1949; *Pensée XIX of Diderot*, *ivi*, 1952.

¹³ La citazione è tratta dalla già citata *Introduzione* di Bingham, p. XVIII. Per i riferimenti che seguono cfr. L. G. CROCKER, *Two Diderot studies. Ethics and Esthetics*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1953, p. 47.

¹⁴ Cfr. L. G. CROCKER, *The embattled philosopher. A biography of Denis Diderot*, East Lansing, Michigan State College Press, 1954, pp. 411-412.

di Dieckmann, Vartanian e Vernière poneva «in termini radicalmente nuovi il problema della filosofia di Diderot», reagendo agli stereotipi tramandati dalla critica romantica, e mai seriamente abbandonati, riguardo al pensiero di Diderot come incoerente «tessuto di pittoresche e insanabili antinomie».¹⁵ Filo conduttore di Crocker, e notevole pregio del libro, è un'approfondita disamina delle componenti filosofico-scientifiche che sorreggono e accompagnano costantemente il discorso diderotiano, dando vita ad un confronto serrato con le idee dei più celebri studiosi dei secoli precedenti e del suo tempo. Più sullo sfondo restano la dimensione politica e sociale dell'epoca e l'immagine del Diderot concretamente impegnato nella battaglia civile. Utilizzando un'espressione di Furio Diaz a proposito delle nuove tendenze della storiografia su Diderot a partire dalla fine degli anni cinquanta, si potrebbe dire che Crocker ci presenta un Diderot proiettato «nel fervore della sua ribellione morale e scientifica» più che «nella piena luce del suo prepotente interesse politico».¹⁶ È questa, del resto, un'osservazione che può riguardare l'impostazione metodologica dell'intera opera storica di Crocker. Ciò non significa, tuttavia, che nello specifico manchino puntuali riferimenti alle relazioni esistenti fra gli sviluppi del pensiero morale e politico di Diderot e la realtà della Francia del XVIII secolo. Anche gli ambienti che ne contrassegnarono esperienze di vita e di lavoro sono tratteggiati con vivacità, a iniziare da quello austero e provinciale di Langres nel quale per generazioni e generazioni gli appartenenti alla famiglia Diderot avevano incarnato pienamente i tratti dei loro migliori concittadini, «conservative, pious and obscure».¹⁷ Un destino già in gran parte preparato come successore dello zio canonico nella cattedrale di Langres, l'educazione gesuitica, gli stessi sentimenti contraddittori nei confronti della sua città d'origine non valgono ad attenuare l'insofferenza del giovane Denis verso obblighi e convenzioni. Contribuiscono, se mai, a preparare «gli anni della ribellione», che matura a contatto con la vita parigina fino alla rinuncia alla pratica e agli studi di diritto presso l'amico del padre Clement de Ris, e alla «dichiarazione di indipendenza», che segna l'avvio di una vita precaria da *bohémien*. Fra gli influssi culturali che hanno marcatamente inciso nella formazione intellettuale di Diderot è la cultura inglese, letteraria ma soprattutto filosofica, a lasciare un'impronta profonda: il paese della tolleranza e della libertà è anche quello in cui più rapidi sono i progressi

¹⁵ P. CASINI, *Diderot «philosophe»*, Bari, Laterza, 1962, pp. 5-6.

¹⁶ Cfr. F. DIAZ, *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973, p. 11.

¹⁷ L. G. CROCKER, *The embattled philosopher* cit., p. 4.

nei diversi settori della scienza. Diderot studia con passione Bacon, Locke, Newton; si entusiasma per le teorie morali di Shaftesbury, l'autore che più di ogni altro ne segna il pensiero negli anni giovanili. Si accosta alle opere dei deisti, che, insieme ai manoscritti radicali circolanti clandestinamente nel Quartiere Latino, accelerano il suo progressivo distacco dall'ortodossia cattolica. È mosso alla conoscenza in ogni campo del sapere da una spinta che è, per Crocker, essenzialmente teoretica, più che politica e civile, e che farà di lui il maggior collaboratore oltre che l'unico instancabile organizzatore dell'*Encyclopédie*. La strada verso l'ateismo è strettamente intrecciata alle soluzioni raggiunte in campo scientifico. La capacità autocreata della materia, che pareva confermata dagli studi sulla generazione spontanea, è la risposta di cui Diderot aveva bisogno per mettere a punto una prima spiegazione materialistica del cosmo e per rendere superflua l'idea di un Dio creatore. Solo così ci si poteva dar ragione dello sconcertante polimorfismo della natura e soprattutto dei suoi «errori», così smaccatamente evidenti nella figura del cieco Saunderson della *Lettre sur les aveugles* (1749). A elaborare «the most advanced and integrated system of materialism in the eighteenth century»¹⁸ Diderot giungerà vent'anni dopo con il *Rêve de d'Alembert* e i *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*. Nuovi fattori confluiscono in tale direzione: la vicinanza con l'ateismo rigoroso di d'Holbach; il radicalizzarsi della battaglia ideologica negli ultimi anni dell'*Encyclopédie*; il sempre più appassionato interesse per gli studi di medicina e fisiologia, per il lavoro del *médecin philosophe* Bordeu e dello svizzero Haller, che ispirerà direttamente il concetto di principio vitale – la forza animatrice e coordinatrice dell'intero processo dell'esistenza – dei più tardi *Eléments de physiologie*. Si precisa anche, a partire dalle *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754), l'idea del trasformismo biologico, approfondita da Crocker nel volume miscelaneo *Forerunners of Darwin* che, pubblicato nel 1959, recepisce una sollecitazione di lunga data di Lovejoy.¹⁹

Diderot and eighteenth century French transformism costituiva un ulte-

¹⁸ *Ivi*, p. 320.

¹⁹ Cfr. L. G. CROCKER, *Diderot and eighteenth century French transformism*, reprinted from *Forerunners of Darwin* (1745-1859), Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1959; A. C. LOVEJOY, *Some XVIIIth Century evolutionists* e *The argument for organic evolution before «The origins of species»*, entrambi in «Popular science monthly», LXV, 1904 e LXXV, 1909; *Id.*, *The great chain of being. A study of the history of an idea*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1936 (trad. it. *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli, 1966); *Id.*, *La storiografia delle idee* (precedentemente in «Proceedings of the American Philosophical Society», LXXVIII, 1938), in *L'albero della conoscenza cit.*, pp. 38-40.

riore sforzo di comprensione riguardo al materialismo monistico diderotiano e testimoniava tutta l'ammirazione dello storico per l'eccezionale coraggio intellettuale dimostrato dal *philosophe* nell'abbracciare l'ipotesi evuzionistica, oltrepassando non soltanto gli ostacoli esterni, dovuti alla censura e al peso dell'ortodossia cattolica dominante, ma anche i limiti intrinseci alle conoscenze scientifiche e agli orientamenti intellettuali più diffusi nel suo tempo. Perché un simile rivoluzionario mutamento epistemologico nel pensiero settecentesco potesse realizzarsi fu necessaria – suggeriva Crocker – la fusione di un'idea e di una scoperta: la conferma sperimentale, derivata dalle osservazioni di Trembley sull'*hydra* d'acqua dolce, dell'intuizione leibniziana della monade quale unità autosufficiente e in grado di modificarsi grazie ad un «principio interno». Nell'ultimo ciclo delle sue opere scientifiche Diderot giungerà a correlare chiaramente il problema delle origini della vita con la teoria della trasformazione delle specie e a intravedere, seppure in modo ancora vago, gli elementi che dovevano completarla: l'adattamento e la selezione attraverso l'ambiente.

L'impatto sul piano etico dell'intero discorso diderotiano è fortissimo: la lotta per l'esistenza, la sopravvivenza del più forte in un universo «storicizzato» in continua evoluzione confermano in lui l'approccio relativistico ai problemi dell'uomo; per Diderot l'ipotesi trasformistica «is a vital link in a coherent philosophy of materialism that extends from inanimate matter to the decisions and ethical judgements of the beings who embodies matter's most complex organization».²⁰ E per Crocker questa constatazione suggella l'avvenuta svolta interpretativa rispetto alla tesi precedente di una «sintesi dialettica», riconoscibile nel pensiero morale di Diderot a partire dagli anni Settanta del Settecento. Tale svolta si salda strettamente alla più complessiva indagine sul pensiero francese settecentesco, avviata con sistematicità nel 1954 col sostegno autorevole di Lovejoy. In *An age of crisis*, primo importante punto di arrivo di tale ricerca, provocatorio già nel titolo, Crocker parlerà infatti chiaramente di un approdo di Diderot «ad una filosofia etica dualistica o divisa in se stessa».²¹ E due anni più tardi, nel 1961, occupandosi dei due romanzi «esperimento» con cui il *philosophe* intendeva vagliare sul piano letterario le proprie tesi scientifiche, dichiarerà, suscitando non poche polemiche fra gli studiosi, che la sostanza profonda di *Le ne-*

²⁰ Diderot and eighteenth century French transformism cit., p. 143.

²¹ L. G. CROCKER, *An age of crisis. Man and world in eighteenth century French thought*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1959 (trad. it. *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 1975, p. 106).

veu de Rameau e di *Jacques le Fataliste* sta nel radicale nichilismo che attende Diderot al termine del suo itinerario intellettuale verso il determinismo naturalistico, fattosi fatalismo nella trasposizione letteraria.²²

Fra le due ipotesi a confronto – fra una morale umanistica, fragile nei suoi presupposti e non priva di pesanti contraddizioni, e l'affermazione di un naturalismo estremo in cui tutti gli atti si equivalgono e la morale non è che un artificio della cultura – è la seconda quella che sembra presentare per Crocker lo statuto epistemologico più forte, in entrambi gli scritti. Non che egli non riconosca, con la maggior parte della critica, che la concreta esperienza del vivere porti molto spesso tanto Jacques quanto il *Lui* in cui è rispecchiato il nipote del musicista a sottrarsi alla logica delle loro posizioni teoriche. Crocker mette infatti in luce l'impraticabilità di un coerente determinismo, la scoperta, da parte dei protagonisti, della scarsa corrispondenza fra il caotico e imprevedibile mondo degli uomini e le rigide leggi causali che tale modello di pensiero presuppone. Ad essere rilevata con precisione anche maggiore è però la «coscienza presadiana» che, secondo Crocker, traspare in più situazioni dei romanzi. Prima di Sade, che ne farà le due facce di un unico fenomeno, Diderot sente con acutezza la presenza nella natura umana dell'impulso al dominio, sotto forma di sete di potere o di soggezione sessuale. Nel fascino che le potenzialità creative insite nella condotta amorale esercitano su Diderot, Crocker vede il suo grande dilemma, il rifiuto profondo di aderire ad una morale media, avvertita in tutta la sua mediocrità. Il germe del nichilismo sta tutto qui, e nel fatto che Diderot ha colto con straordinaria acutezza il senso del «trauma» profondo prodotto nelle coscienze più accorte e sensibili dalla rivoluzione scientifica del Cinque e Seicento. Sulla base di una concezione del cosmo che, nel passaggio dal mondo chiuso degli antichi all'universo infinito dei moderni, ha vissuto la seconda grande rivoluzione nella storia della civiltà occidentale dopo l'avvento del cristianesimo, perdendo ogni connotazione finalistica, l'esperienza della vita morale appare infine a Diderot altrettanto assurda e caotica.

²² Queste opere, – ha ricordato Crocker nella comunicazione presentata al XII Congresso dell'Association Internationale des Etudes Françaises del luglio 1960 – sono concepite «comme si Diderot suivait sa propre méthodologie scientifique, c'est-à-dire comme des expériences; et leur but est d'explorer la nature et la qualité de l'expérience morale humaine», nonché di mettere alla prova le speculazioni materialiste di Diderot, «en les contrérisant sous forme de caractères, de problèmes, d'action». La metodologia scientifica è quella raccomandata nelle *Pensées sur l'interprétation de la nature* secondo cui ogni teoria va vagliata sottomettendola a condizioni estreme. L. G. CROCKER, «Le neveu de Rameau», une expérience morale, «Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises» (juin 1961), n. 13, pp. 134-35. Cfr. anche *Jacques le Fataliste, an «expérience morale»*, in *Diderot studies*, III, Genève, 1961, pp. 73-99.

Ordine e disordine vengono pertanto a costituire i due poli all'interno dei quali si svolge la riflessione filosofica diderotiana in tutti i settori della conoscenza. Secondo Crocker nessuno più di lui, nel XVIII secolo, ne avvertì la presenza dinamica in ogni campo toccato dalla ricerca intellettuale. Ed è in base a tale convinzione che Crocker si è accostato ancora una volta, in anni più recenti, all'opera complessiva del *philosophe* con *Diderot's chaotic order*,²³ il libro col quale lo storico si è proposto di sintetizzare i risultati migliori di decenni di indagini storiografiche analitiche, ribadendo con forza la presenza dell'irrazionale nella cultura del XVIII secolo e il senso di una battaglia senza fine fra caos naturale e umana esigenza di ordine, che permea l'intera opera filosofica diderotiana.

3. La cultura del Settecento fra pessimismo antropologico e antinomie etiche

Può essere interessante soffermarsi ancora brevemente su alcuni momenti del percorso seguito da Crocker prima di giungere ad una sintesi della sua esplorazione riguardo al pensiero etico nella Francia dei lumi; un percorso che è possibile seguire nelle sue coordinate essenziali attraverso una scelta di articoli apparsi nel decennio 1950-1960. Si tratta di contributi diversi, perlopiù improntati alle indicazioni metodologiche della scuola di Lovejoy. Sono in particolare i saggi pubblicati sul «Journal of the history of ideas», la rivista che a partire dalla fine degli anni trenta aveva contribuito alla crescita dell'influenza culturale del *Club* omonimo in tutti gli Stati Uniti. L'affermarsi della nuova storiografia delle idee aveva rappresentato a quell'epoca uno degli aspetti più significativi del distacco maturato tra storia e scienze sociali dopo gli anni dell'ottimismo progressista della *new history*, con la sua fiducia nella possibilità di un'alleanza costruttiva e durevole fra impegno militante dello storico e specialisti di tali discipline. La nuova storia non era più l'*intellectual history* di Parrington, legata ad una visione economicistica e progressista che vedeva nelle idee l'espressione di determinati movimenti sociali, ma una versione più sofisticata, tesa ad un'analisi «dall'interno» di sistemi filosofici, religiosi, politici.²⁴ A distinguere la storia della filosofia era per Lovejoy innanzitutto la maggiore

²³ Princeton, Princeton University Press, 1974.

²⁴ Cfr. T. BONAZZI, *Storia e scienze sociali: il lavoro storico come professione negli Stati Uniti*, in *Gli strumenti della ricerca*. 2. *Questioni di metodo* (a cura di G. De Luna, P. Ortoleva, M. Revelli, N. Tranfaglia), Firenze, La Nuova Italia, 1983, p. 768. Nello stesso volume si veda anche B. KURLICK, *Storia e scienze sociali: un secolo di storiografia americana*, pp. 771-786.

specificità dei suoi obiettivi, il suo procedere alla scomposizione dei grandi sistemi dottrinari nei loro elementi costitutivi fino a scoprirne le «idee-unità»: «L'apparente novità di più di un sistema è dovuta soltanto alla novità dell'applicazione o disposizione dei vecchi elementi che vi compaiono [...]». È ai comuni ingredienti logici o pseudo-logici o affettivi che si celano sotto le differenze superficiali che lo storico delle singole idee deve cercare di arrivare». L'analisi semantico-filosofica di singole parole o frasi consacrate da un periodo storico o da un movimento culturale è parte centrale in questo genere di ricerca: l'attenzione che Lovejoy ha dedicato a chiarire le sfumature di significato e le ambiguità nell'uso del termine «natura» ha rappresentato una pietra miliare in tale direzione. Certamente lo è stata per il lavoro di Crocker. Il concetto di «grande catena dell'essere» ha costituito un altro esempio significativo di un procedimento analitico finalizzato a seguire l'evolversi di un'idea attraverso «tutte le sfere della storia in cui essa figura in misura notevole, sia quella della filosofia, oppure della scienza, della letteratura, dell'arte, della religione o della politica». Un'altra indicazione importante per gli studiosi che hanno sviluppato il modello interpretativo di Lovejoy è l'interesse per le manifestazioni di specifiche idee-unità nel pensiero collettivo di ampi gruppi di persone, per le loro ripercussioni a livello di convinzioni, pregiudizi, gusti, aspirazioni presenti fra le classi colte. Da questo punto di vista, gli autori minori risultano spesso anche più importanti degli autori di quelli che sono considerati oggi i capolavori, poiché la minore originalità e capacità creativa porta più distintamente in primo piano le tendenze e gli ideali correnti di un'età.²⁵

Con *The discussion of suicide in the eighteenth century*,²⁶ Crocker ha scelto appunto di occuparsi di un problema specifico che impegnò i più grandi nomi del secolo, da Montesquieu a Voltaire, da Rousseau a Hume e a Federico II, ma anche una miriade di autori minori, costituendo un aspetto particolare e tuttavia non secondario all'interno della più generale lotta delle idee. Nell'ottica dello storico si trattava soprattutto di un indicatore privilegiato di prese di posizione globali sulla natura dell'uomo e sul suo rapporto con la divinità, che gli consentiva di mettere a fuoco il polarizzarsi degli atteggiamenti nel vivo della polemica anticristiana e di rilevare alcune delle contraddizioni in cui doveva incorrere il pensiero del secolo alle prese col problema etico. Sarà Rousseau, nella

²⁵ Cfr. l'Introduzione di A. O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere* cit., pp. 11-26.

²⁶ L. G. CROCKER, *The discussion of suicide in the eighteenth century*, «Journal of the history of ideas», XIII, 1952, pp. 47-72.

sua nuova veste di antagonista dei *philosophes*, a fare il punto sulla controversia nella *Nouvelle Héloïse*, rivelando, con l'impronta della sua formazione calvinista, la consapevolezza che possono esserci dei fondamenti etici immutabili solo ammettendo un interessamento diretto di Dio nei confronti dell'uomo. Era precisamente contro questo concetto di dipendenza che lottavano i campioni della posizione umanistica: Voltaire, in primo luogo, e poi Hume, d'Alembert, Maupertuis, d'Holbach e diversi altri, concordi nel negare all'esistenza umana un valore trascendente e da questo assunto trascinati, secondo Crocker, al paradosso della sua degradazione a entità del tutto accidentale e insignificante. Quasi d'obbligo il riferimento alla celebre considerazione di Hume sul fatto che il suicidio non possa essere considerato più sacrilego dell'agricoltura, o a quella di d'Holbach, secondo cui l'uomo infelice che si dà la morte non si sottrae ma anzi adempie alle leggi naturali. Proponendo anche in questo caso una tesi che ha suscitato molte opposizioni in ambito storiografico, Crocker individuava in entrambe le posizioni il germe del nichilismo morale, già colto all'epoca dai difensori del cristianesimo. Ad essi, andando incontro ad accuse più o meno larvate di cripto-cattolicesimo, Crocker riconosceva, sulla scia dello storico americano Robert Palmer,²⁷ una notevole vitalità e duttilità di pensiero e soprattutto una maggiore coerenza di fondo nell'affrontare il tema nodale della posizione dell'uomo nell'universo, tanto più enfatizzata dagli apologisti cristiani quanto più umiliata dalla controparte degli atei e dei deisti, nella vana ricerca di una conciliazione dei diritti alla libertà e felicità individuali con le esigenze di una morale puramente sociale. Anche nel modo in cui essi si accostarono alla disputa sul suicidio si precisa cioè la fondamentale dicotomia del pensiero del XVIII secolo: da una parte un razionalismo umanistico, non privo di venature spiritualistiche, che vede nell'uomo un essere costitutivamente morale; dall'altra un radicale naturalismo che gli nega qualunque carattere di eccezionalità nell'ordine naturale e non sa prendere coscienza delle proprie contraddizioni interne. È una dicotomia che, nell'interpretazione di Crocker, ha le proprie radici profonde in quella filosofia dell'utile che i più grandi pensatori del secolo tentarono in tutti i modi di far coincidere con una nuova solida morale laica. Un'impresa non solo votata al fallimento, come Crocker dimostrerà compiutamente nelle sue

²⁷ R. R. PALMER, *Catholics and unbelievers in Eighteenth Century France*, Princeton, University Press, 1939.

ricerche più importanti, ma con precise e drammatiche conseguenze nella perdita di punti di riferimento metafisici che caratterizza la condizione dell'uomo contemporaneo.

Ad analoghi risultati conduce il lungo saggio che Crocker ha dedicato nel 1953 a un altro grande argomento di discussione dell'età dei lumi: *The problem of truth and falsehood*.²⁸ A stimolare la sua curiosità di studioso, anche in questo caso, non è tanto l'analisi, ampiamente affrontata dalla storiografia, degli errori e dei pregiudizi attaccati dal XVIII secolo, quanto quella delle premesse teoriche che stavano alla base della controversia e che costituirono a loro volta un terreno di scontro quasi inesauribile. Se i difensori dell'*ancien régime*, come Federico II, tendevano a ribaltare il rapporto tra verità e felicità instaurato dai pensatori radicali recuperando il concetto medievale di «mensonge officieux», per presentare sotto un aspetto altruistico l'esercizio del potere da parte dei ceti dominanti, per i seguaci del materialismo meccanicistico, che avevano spogliato la questione delle sue ragioni metafisiche, il criterio dell'utile restava il solo praticabile. Questa scelta, fatale, agli occhi di Crocker, per i destini dell'Occidente trova una chiara esemplificazione nel caso di Marmontel il quale, partito dall'affermazione che la verità è sempre utile, teorizzava nel *Bélisaire* la riconoscibilità del vero tramite la sua utilità, giungendo ad una conclusione opposta all'idea di partenza: il diritto del principe a selezionare le verità da diffondere in base ai loro possibili effetti sul bene generale. Per questa via si poteva giungere a dichiarare falso e iniquo tutto ciò che ostacolava un determinato obiettivo politico: ed è quanto fecero – ricordava lo storico – Rousseau e Robespierre, l'uno sul piano teorico, l'altro su quello ben più drammatico della prassi. Col dibattito sulla propagazione dei lumi si delineava così uno dei fili conduttori dell'interpretazione di Crocker riguardo ai limiti del pensiero filosofico settecentesco, alle sue proiezioni durante il periodo rivoluzionario e oltre, alle sue responsabilità nella nascita dell'idea totalitaria. Roland Mortier, che ha ridiscusso l'intera vicenda sottolineando i legami fra il pensiero degli enciclopedisti e quello dei socialisti utopisti e dei partigiani ottocenteschi dell'educazione popolare, ha mostrato apertamente di non condividere tale impostazione, negando decisamente una qualsiasi filiazione da d'Holbach al cinismo totalitario.²⁹

²⁸ L. G. CROCKER, *The problem of truth and falsehood in the age of Enlightenment*, «Journal of the history of ideas», XIV, 1953, pp. 572-603.

²⁹ Cfr. R. MORTIER, *Esotérisme et lumières. Un dilemme du XVIII siècle*, in *Clartés et ombres* cit., p. 61.

Per Crocker il significato dello scontro settecentesco sul valore della verità oltrepassa la contingenza del momento storico fino a saldarsi ai grandi «cataclismi rivoluzionari» dell'età presente: l'esperienza hitleriana, con la riaffermazione di uno sprezzante pessimismo antropologico a giustificazione del ricorso al diritto del più forte e al falso ideologico come strumento di governo; la comparsa dei regimi comunisti, vissuta con particolare drammaticità negli anni della guerra in Corea. Ma è anche un aspetto dell'eterna lotta dell'uomo, diviso fra «eredità animale» e bisogno di assoluto, che è ugualmente al centro della sua riflessione critica sui temi di carattere letterario. Ne è un esempio significativo *Hamlet*, *Don Quijote*, *La vida es sueño*, pubblicato nel 1954 e ispirato alla tematica esistenzialista dell'angoscia come paralisi dovuta al sentimento di responsabilità con cui l'uomo non può fare a meno di caricare il suo esistere, in un mondo che non offre significati né guida. Anche questo lungo articolo prefigura il carattere effimero della speranza illuministica di sostituire un nuovo sistema di valori a quello irrimediabilmente tramontato della cristianità, e tratteggia la fragilità del tentativo di instaurare un nuovo «humanism without anguish».³⁰

Gli eroi di Shakespeare, Cervantes, Calderon si collocano ad un crocevia fondamentale della cultura occidentale, nel punto di passaggio dalla rassicurante concettualizzazione del reale, che aveva conferito unità al pensiero medievale, alla divaricazione avviata col Rinascimento, ma già presente nella filosofia greca, fra interpretazioni mitico-religiose e interpretazioni empirico-scientifiche del mondo. La risposta di Sigismondo, il protagonista di *La vida es sueño*, sarà quella tradizionale della fede. L'eroismo di un atteggiamento umanistico che non rinuncia al desiderio di sovrapporre al male che è nel mondo una propria realtà ideale, e per questo motivo si infrange tanto contro i limiti propri della natura umana quanto contro il disordine cosmico, appartiene soltanto ad Amleto e a Don Chisciotte. Essi anticipano quella posizione di consapevolezza più o meno lucida, spesso anche paralizzante, ma aliena da abbandoni fideistici e al tempo stesso ostile ad una spiegazione dei problemi dell'uomo in termini esclusivamente materialistici, che sembra aver esercitato un fascino costante nell'esplorazione storica e letteraria di Crocker. Le premesse della frattura epistemologica che, nella sua lettura del XVIII secolo, rendendo più prossimo a noi il clima culturale settecentesco, lo allontana irrimediabilmente dalle certezze delle età precedenti, sono già tutte ravvisabili nell'analisi delle vicende e delle motivazioni psi-

³⁰ L. G. CROCKER, *Hamlet, Don Quijote, La vida es sueño: the quest for values*, PMLA, LXIX, 1954, p. 312.

cologiche che conducono Amleto e Don Chisciotte allo scacco finale. Nel loro dibattersi per trovare norme valide sulle quali basare azioni e decisioni, i grandi problemi con cui sono costretti a confrontarsi sono già in gran parte quelli attorno a cui ruoterà la ricostruzione del Settecento come età di crisi: il significato del male, la complessa definizione della natura umana, il rapporto uomo-cosmo, in cui la presenza del Fato si identifica con la perdita di ogni forma di intelligibilità. E se in Don Chisciotte la pessimistica presa di coscienza che chiude le avventure della sua saggia follia è diretta soprattutto verso di sé, per Amleto la precoce consapevolezza riguardo all'impossibilità di dirigere e tradurre in realtà la nostra volontà non può che confondersi con una sorta di nichilismo cosmico: l'unica risposta che sembra essere concessa, da quest'epoca in avanti, ad un'analisi puramente razionale degli aspetti fondamentali dell'esistenza.

Posizioni differenti sono possibili, senz'altro auspicabili ritrasferendosi dal piano letterario a quello della storia, ma il prezzo che esse devono pagare passa ormai per il terreno insidioso dell'ambiguità e del dubbio. Con *Voltaire's struggle for humanism*³¹ Crocker sonda appunto, attraverso le oscillazioni di pensiero di uno dei suoi massimi esponenti, le verità contrastanti e i passaggi accidentati che accompagnano la ricerca illuministica di una dimensione specificamente umana, secolarizzata dell'esistenza sulla terra. In questa avventura Crocker individua la vera sostanza comune, l'unità organica dell'età. Una sostanza problematica, solcata da incertezze ed incongruenze che lo storico delle idee mette a nudo, una ad una, ma che non possono essere assimilate in alcun modo, come Carl Becker aveva fatto nella sua *Heavenly City of eighteenth century philosophers*, a semplici residui di una mentalità ancora medievale.

Col libro brillante e a tratti paradossale che ha fatto discutere generazioni di storici soprattutto americani,³² Becker si era proposto di spiegare il pensiero settecentesco nelle sue connessioni col pensiero precedente e con i suoi successivi sviluppi; in una linea di continuità, dunque, arricchita dalla consapevolezza che tale operazione andava inquadrata nel clima di opinione internazionale e non specificamente francese, in cui si formarono le di-

³¹ L. G. CROCKER, *Voltaire's struggle for humanism*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», IV, 1957, pp. 137-169.

³² C. BECKER, *The Heavenly City of the eighteenth-century philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932 (ed. it. *La Città Celeste dei filosofi settecenteschi*, Napoli, Ricciardi, 1945). Sulla prima riflessione critica negli Stati Uniti a proposito del libro di Becker cfr. *Carl Becker's Heavenly City revisited*, edited by R. O. Rockwood, Ithaca, Cornell University Press, 1958. Crocker ha svolto un puntuale esame critico del libro in *Recent interpretations of the French Enlightenment*, «Journal of world history», 3, 1964, p. 430.

spute dell'età dei lumi. Crocker ha in più occasioni manifestato le forti perplessità che sono venute via via emergendo fra gli storici riguardo all'impostazione generale del libro, giudicando complessivamente errata e priva di solidi fondamenti storici la tesi principale di Becker circa la persistenza dei modelli etici cristiani nell'approccio culturale dei *philosophes*. La loro presunta modernità, il nostro sentirli più vicini di Dante o di San Tommaso rimanda, nei toni vivacemente paradossali di Becker, più a un problema di familiarità di linguaggi che di effettive consonanze di contenuti, mentre per Crocker è l'intero discorso della natura dell'uomo e del suo *status* ad assumere una prospettiva nuova nel corso del XVIII secolo, a secolarizzarsi radicalmente. Lo stesso significato di un termine polivalente quale è «umanista» può essere colto solo in relazione al modo in cui il Settecento visse il rapporto uomo-natura: Voltaire si colloca fra coloro che, pur volendo restituire tutto intero l'uomo all'ordine naturale, cercarono di preservare una sua forma di unicità. Ciò presupponeva, chiariva Crocker, una certa fede nell'uomo. Ma il Voltaire che sostiene – a seconda delle circostanze e delle fasi della lotta ideologica – l'esistenza di caratteri universali nell'uomo, la sua socievolezza naturale (contro i «mostruosi paradossi» di Rousseau), l'idea di un senso di giustizia innato di cui la provvidenza divina è in qualche modo garante o, al contrario, che nega alla natura umana differenze qualitative rispetto al mondo animale, alla ragione ogni funzione creativa, al libero arbitrio qualunque seria credibilità, non è «l'uomo di fede e di ragione» nei termini in cui lo aveva presentato Becker.³³ Anche se gli strumenti d'analisi antropologica e psicologica di cui il XVIII secolo dispone sono ancora inadeguati, è qui che ormai si va spostando il discorso sui caratteri distintivi dell'uomo. Gli sviluppi e la diffusione delle scienze fisico-biologiche insieme ai nuovi indirizzi filosofici segnano una frattura netta con il passato e avviano problematiche che Crocker sente estremamente attuali: «If the human species possesses unique traits then the first and simplest conclusion would be that there is a universal Human nature. The problem is increasingly important today, because of the rise of existentialist philosophies, and because of political systems which have held that man can be completely conditioned, even to evil, and that there is no reserve of 'human' resistance».³⁴ Secondo lo storico, se Voltaire postula l'universalità di alcune caratteristiche umane è per sfuggire a questa logica, spinto dalla volontà pragmatica di stabilire una dottrina della legge natura-

³³ C. BECKER, *La Città Celeste* cit., p. 7.

³⁴ L. G. CROCKER, *Voltaire's struggle for humanism* cit., p. 140.

le che sia insieme fondamento di un sistema positivo di valori e giustificazione teorica dell'inutilità etica del cristianesimo. Si spiega così il rifiuto militante del pessimismo, testimoniato dalle battaglie in difesa della giustizia e dei diritti umani, dall'ironia distaccata e lieve che si insinua fra le argomentazioni più drammatiche, da un'accettazione mai rinunciataria dei limiti che sono propri dell'uomo.³⁵ Ma si spiegano anche i conflitti interiori e le ambivalenze che accomunano Voltaire agli altri grandi pensatori del Settecento.

Filantropo per vocazione e orfano dei grandi sistemi metafisici, l'intellettuale dell'età dei lumi è costretto a ridefinire ogni cosa. E in questo compito arduo si confronta e si scontra in primo luogo, senza poter venire a capo delle loro intime aporie, con i due nuclei concettuali vischiosi e onnicomprensivi che stanno alla base d'ogni importante elaborazione del XVIII secolo: natura e ragione, il prisma attraverso cui lo storico americano ha osservato e vivisezionato la cultura francese del Settecento nei due volumi di sintesi pubblicati fra il 1959 e il 1963.³⁶ Alla base della sua scelta, la consapevolezza delle diverse accezioni con cui questi termini venivano usati, in relazione ai differenti approcci ai problemi morali presenti non solo fra un autore e l'altro, ma anche all'interno di singoli percorsi teorici. La natura poteva così assumere di volta in volta un valore puramente descrittivo o al contrario normativo, a seconda che ci si riferisse ai suoi aspetti fisico-biologici, a ciò che è originariamente antagonista ai tratti artificiosi del processo di civilizzazione (Rousseau) o, ancora, a ciò che è moralmente accettabile per la ragione, come nel caso della religione e del diritto naturali.

4. *Il fallimento della sintesi fra natura e cultura: l'Illuminismo come età di crisi*

Nell'interpretazione fornita da Crocker in *Un'età di crisi* e in *Nature and culture*, natura e ragione o, il che è lo stesso, natura e cultura, si rivelano concetti inconciliabili, ma che ai suoi occhi non possono essere disgiunti se non a scapito di una reale comprensione del pensiero settecentesco. A partire da questa considerazione si chiarisce la critica a *La filosofia*

³⁵ Sulla dialettica pessimismo-ottimismo in Voltaire cfr. anche VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, edited with an Introduction by Lester G. Crocker, London, University of London Press, 1^a ed. 1958.

³⁶ L. G. CROCKER, *Un'età di crisi* cit. e *Nature and culture. Ethical thought in the French Enlightenment*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1963.

dell'Illuminismo di Cassirer, che pure ha fornito il modello formale di *Un'età di crisi* ed è annoverata da Crocker fra le poche opere veramente significative sull'Illuminismo del periodo fra le due guerre. Nell'impostazione di Cassirer – Crocker lo ha precisato nell'introduzione, avvalendosi degli studi di Lovejoy e Boas – mancava in ultima analisi una sufficiente consapevolezza del fatto che se la ragione è «il punto centrale e unificatore del secolo», la natura e il «naturale», con il loro ambiguo oscillare fra opposte esigenze normative e descrittive, «rappresentano un centro di forza coeguale ed un obiettivo coeguale». ³⁷ Prigioniero di quella sorta di imperialismo culturale che lo portava a vedere nell'Illuminismo l'antefatto del criticismo kantiano e dell'idealismo tedesco, Cassirer non aveva in particolare riconosciuto l'importanza e l'estensione delle proposte metodologiche non riconducibili alla scienza newtoniana o addirittura antinewtoniane: mentre sono le scienze della vita più di quelle naturali, affermava Crocker nel 1964 discutendo le interpretazioni recenti, a influenzare maggiormente il pensiero del secolo. ³⁸ Di qui la volontà di integrare un punto di vista, che gli appariva deformante, attraverso l'analisi delle dinamiche complesse che legavano e opponevano le due idee chiave della cultura settecentesca e, insieme, la profonda attenzione con cui Crocker ha seguito negli anni il dibattito storiografico relativo alle scienze naturali e antropologiche: dai contributi, contemporanei a *Nature and culture*, di Jacques Roger e di Jean Ehrard sui molteplici e mutevoli significati dell'idea di natura nella Francia della prima metà del secolo, a quelli più recenti di Georges Gusdorf e di Sergio Moravia. ³⁹

Alcuni dei difetti riscontrati nello studio di Cassirer venivano superati, secondo Crocker, nel grande affresco tracciato da Hazard con la *Crise de la conscience européenne* e più tardi con *La pensée européenne au XVIII^e siècle*:

³⁷ L. G. CROCKER, *Un'età di crisi* cit., p. 13.

³⁸ *Recent interpretations* cit., p. 431.

³⁹ Cfr. J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1963; J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du dix-huitième siècle*, Paris, SEVPEN, 1963, 2 voll. L'immensa ricerca di Georges Gusdorf, edita a Parigi da Payot, si è sviluppata in meno di un decennio: del 1966 è *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, del 1967 *Les origines des sciences humaines*, del 1969 i due volumi su *La Révolution galiléenne*. Ad essi hanno fatto seguito i tre contributi su ampi settori della cultura settecentesca: *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, 1971; *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, 1972; *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, 1973. Crocker ne ha parlato in termini decisamente positivi in *The Enlightenment: problems of interpretation* cit., pp. 9-10. Di Sergio Moravia con cui Crocker ha avuto scambi diretti (nell'82 gli ha rilasciato un'intervista per «La Nazione») sono da ricordare, fra gli altri, *Le scienze dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 1970 e *Il pensiero degli ideologues: scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

qui veramente lo storico trovava un «European panorama», il ritratto di un'età e del suo clima storico, e non soltanto quello di un paese;⁴⁰ ma un ritratto che, come si è già accennato, rischiava egualmente l'eccessiva semplificazione. Per Crocker, che ha giustificato la scansione tematica e non cronologica di *Un'età di crisi* con i tratti propri di un secolo, il Settecento, nel quale idee e correnti di pensiero sembrano seguire «un andamento configurabile in cerchi concentrici» e i medesimi problemi ed argomenti si ripropongono con differenti accenti senza trovare sbocchi definitivi,⁴¹ la debolezza maggiore dell'affascinante sintesi di Hazard andava ricercata nell'opposta tendenza a presentare il pensiero dei lumi in forma e successione lineari, sacrificandone o isolandone (come avviene nella terza parte della *Pensée européenne: Désagregation*) gli aspetti più contraddittori e problematici. «In reality – ed è un'indicazione di metodo che rappresenta il vero e proprio filo rosso nell'approccio e nei giudizi di Crocker riguardo all'intera storiografia sull'Illuminismo – the elements which undermined the structure were an inherent part of it and contradict only Hazard's method of abstraction».⁴²

All'epoca della pubblicazione, in anni in cui la cultura dell'età dei lumi veniva riscoperta dagli storici anche per le valenze simbolico-affettive che la battaglia dei *philosophes* assumeva nei confronti delle recenti grandi ondate di irrazionalismo collettivo, le conclusioni drasticamente pessimistiche del lavoro di Crocker sul pensiero etico e antropologico della Francia del Settecento suonarono per molti quasi provocatorie. Sostanzialmente perdente, il tentativo di rifondazione dell'etica sulla base della rinuncia ai fondamenti metafisici della tradizione cristiana svelava infatti – nella riflessione dello storico – anche le tracce inequivocabili di una crisi morale da cui hanno preso origine concettuale tanto il moderno nichilismo quanto le ideologie totalitarie. Senza dubbio il clima fortemente ideologico delle polemiche ha portato a giudizi a volte schematici e semplificatori. Si è parlato di distorsioni dovute a un'ottica di stampo cattolico, di interpretazioni reazionarie. Crocker è potuto sembrare un nemico del vasto moto progressista che ha attraversato il XVIII secolo.

A precedere o ad affiancare la sua scelta di farsi adepto della «scuola di sospetto» sono stati lavori con tagli analitici anche molto diversi, ma accomunati da un'esigenza di rivisitazione critica che doveva sgomberare alcuni

⁴⁰ *Recent interpretations* cit., p. 433.

⁴¹ *Un'età di crisi* cit., p. 9.

⁴² *Recent interpretations* cit., pp. 433-434.

degli stereotipi generalmente accolti. *The faith of reason*⁴³ del filosofo americano Charles Frankel della Columbia University aveva in qualche misura aperto la strada, facendo emergere non irrilevanti incertezze di fondo dal confronto fra i modelli epistemologici che sottendevano gli indirizzi fondamentali del pensiero scientifico dell'epoca: il razionalismo di matrice cartesiana e l'empirismo, del quale Frankel enfatizzava eccessivamente la diretta ascendenza pascaliana. Spunti più decisivi provenivano per Crocker dal discusso libro dello studioso ebreo di origine polacca J. L. Talmon, *The rise of totalitarian democracy* (1952), che aveva segnato «a clear break with the earlier tendencies we have described».⁴⁴ Vi si sosteneva infatti la tesi secondo cui, da comuni premesse settecentesche, si erano andate sviluppando e biforcando con crescente chiarezza all'interno della cultura occidentale le due forme antitetiche della democrazia liberale – fondata su una visione empirica, pragmatica e pluralistica della politica – e della democrazia totalitaria. Di quest'ultima che, riconoscendo una sola e assoluta verità politica in grado di abbracciare l'intera sfera dell'esistenza umana, si tingeva inevitabilmente di toni messianici, Talmon ricercava le origini nelle opere di Helvétius, d'Holbach, Rousseau, Morelly, Mably, seguendole poi nel periodo giacobino e nell'esperienza babouvista. Restando la tensione fra i due tipi di democrazia «il problema più vitale del nostro tempo», Talmon ne individuava il retroterra in alcune delle idee affrontate con maggiore impegno durante la seconda metà del XVIII secolo.

Sono in parte anche le tematiche alle quali Crocker ha dedicato un'attenzione particolare in quanto indicatori privilegiati della «crisi»: l'idea che la ragione critica potesse scoprire un valido e onnicomprensivo sistema teoretico, ad un tempo naturale e razionale, capace di superare gli errori e il caos ravvisabili nella storia dell'umanità; il sorgere dell'utilitarismo, del determinismo e della morale sociale; «the obsession with "abstract man" and with virtue (socially defined)»; il rifiuto di accettare come ineluttabile il conflitto fra quella virtù e la libertà; un rifiuto che, nell'interpretazione dei due studiosi, doveva portare Rousseau al sacrificio della seconda, quale unico mezzo per progettare l'edificazione della prima su basi finalmente solide. Se il contributo di Talmon – peraltro molto discusso dalla storiografia per lo schematismo e la nettezza di certe tesi – confermava in Crocker il senso della vischiosità e della bipolarità presenti nel pensiero politico di

⁴³ C. FRANKEL, *The faith of reason*, New York, King's Crown Press, 1948.

⁴⁴ *Recent interpretations* cit., p. 438. Dell'opera di Talmon, pubblicata a Boston nel 1952, esiste la traduzione italiana: *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, Il Mulino, 1967.

molti autori settecenteschi, un altro *cliché* storiografico duro a morire, quello dell'Illuminismo come età di fedi ingenue e senza riserve nel progresso, era stato affrontato da Henry Vyverberg, un giovane storico di Harvard. *Historical pessimism in the French Enlightenment*, pubblicato un anno prima di *An age of crisis*, poneva con acutezza una serie di quesiti relativi alla reale diffusione della dottrina settecentesca del progresso, alle diverse sfumature da essa assunte nel corso del secolo, agli indirizzi di pensiero che vi si opposero, per giungere alla conclusione che «a belief in progress was neither the exclusive focus nor the one logical consummation of Enlightened French philosophy, and that historical pessimism too had its roots deep in the "philosophical" movement itself». ⁴⁵ Più importante di tutto nella ricerca di Vyverberg era, dal punto di vista di Crocker, la consapevolezza che molti pensatori dell'epoca non credevano nella fondamentale bontà dell'uomo; si trattava di un altro grande mito tramandato dalla letteratura sull'Illuminismo, di cui lo studioso di Harvard aveva abbozzato una critica, secondo Crocker non esente tuttavia da fraintendimenti. ⁴⁶ Sarebbe toccato a Crocker precisarla e svilupparla in una prospettiva molto più generale, attraverso un'analisi puntuale e capillare delle fonti.

In *Un'età di crisi* oltre duecentocinquanta personaggi, illuministi e cristiani di varie tendenze, *anti-philosophes* e scrittori di altri paesi, poeti e romanzieri partecipano infatti a delineare lo sfondo da cui emergono i lati oscuri del pensiero francese del XVIII secolo, quel *dark side* a lungo trascurato dalla critica storica, di cui Sade si rivela essere figura emblematica. La narrativa, a cui l'autore confermerà negli anni una funzione di primo piano all'interno della storia delle idee, ⁴⁷ assolve in un certo senso nel libro il ruo-

⁴⁵ H. VYVERBERG, *Historical pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1958, pp. 1-2.

⁴⁶ «Unfortunately, he erroneously affirms that no writers thought human nature to be evil, and thinks Rousseau held man to be essentially (rather than naturally) good»; una distinzione, quest'ultima, sulla quale Crocker ha incentrato gran parte della sua interpretazione su Rousseau. Cfr. *Recent interpretations* cit., p. 444.

⁴⁷ Cfr., ad esempio, *The Enlightenment: problems of interpretation* cit., p. 31. Dopo la svolta interpretativa segnata da Pierre Klossowski con *Sade mon prochain* (Paris, Seuil, 1947; trad. it. Milano, Sugar, 1970), l'attenzione sul «divin marchese» era stata richiamata da Simone de Beauvoir nel 1952 con un articolo, *Faut-il brûler Sade?* (trad. it. Roma, Lucarini, 1989) indubbiamente sensibile all'atmosfera di revisione critica dei valori di una cultura fortemente compromessa dall'ideologia dell'oppressione, che accompagnò l'esperienza della rivista sartriana «Les Temps modernes». La sottovalutazione o addirittura la negazione da parte degli storici dei legami fra Sade e la cultura dei lumi (come è noto, Sade si professò figlio spirituale di d'Holbach e dei pensatori più radicali del secolo) è tema polemico ricorrente in Crocker, che ha trovato su questo piano parziali e singolari consonanze con le affermazioni di Horkheimer e Adorno nel saggio su Sade della *Dialectik der Aufklärung*, (Amsterdam, 1947; trad. it. Torino, Einaudi, 1966).

lo di *alter ego* degli autori radicali, osando dire ciò che essi non osano, per convenienza politica o per remore morali. Una sorta di scollamento, nella seconda metà del Settecento, fra una morale filosofica che tende a farsi sempre più virtuosa e un'esperienza letteraria che accentua per contrasto i toni voluttuosi e la presenza del male (un problema – quest'ultimo – sul quale già aveva riflettuto Paul Hazard⁴⁸ e al quale Crocker ha dedicato un capitolo centrale nell'economia del primo volume), sarebbe stata rilevata di lì a poco anche dallo studio di Robert Mauzi su *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*. Più di una tesi accomuna il discorso di Crocker e quello di Mauzi, la cui ricerca, pubblicata nel 1960, si iscriveva nella grande ondata di interesse suscitato all'interno della cultura francese dallo strutturalismo e dai tentativi di applicazione della psicanalisi lacaniana alla storia letteraria. Anche lo studioso francese metteva in luce la precarietà degli equilibri raggiunti dalle concettualizzazioni dei *philosophes* e il loro definitivo scacco, a fine Settecento, nelle opere di Sade e di Laclos.

«Sade et Laclos – scriveva – sont, en moral, le double produit de la décomposition du rationalisme. Avec Sade, la philosophie de la nature ne sert plus qu'à justifier l'expansion sans limites de l'individu».⁴⁹ Ma mentre nel libro di Mauzi la formazione della morale borghese riscatta in parte quel fallimento, nella lettura di Crocker il feroce smascheramento operato da Sade sembra aspettare al varco proposte e teorie sviluppate nel corso del secolo per trarne esiti dirompenti. Non si tratta più delle malvagità, a tratti ingenui, comunque sempre legate al bisogno di soddisfare motivazioni dettate dalla ricerca del piacere, di molti personaggi creati durante il primo cinquantennio del secolo. I personaggi di Sade e di Laclos sono, per Crocker, il risultato della rivoluzione materialistica nel campo della morale; per

⁴⁸ Cfr. P. HAZARD, *Le problème du mal dans la conscience européenne du dix-huitième siècle*, «The Romanic review», XXII, 1941, pp. 147 sgg.

⁴⁹ R. MAUZI, *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie Colin, 1960, p. 646. All'opera di Mauzi Crocker ha riservato una notevole attenzione e giudizi complessivamente molto elogiativi pur non tralasciando di evidenziare differenze di punti di vista e omissioni che, a suo parere, la scelta di fondare l'unità del libro sull'idea di felicità aveva comportato. Fra i numerosi punti di contatto interpretativi: la messa in risalto della duplicità del significato di «natura» e «ragione», delle confusioni concettuali legate all'identificazione di felicità e moralità, della visione pessimistica di Rousseau riguardo alla natura umana. Cfr. L. G. CROCKER, *A new interpretation of the eighteenth century: Mauzi's, L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*, «Modern language quarterly», 1963, pp. 79-87. Una valutazione dell'opera di Mauzi affine a quella di Crocker ha dato R. NIKLAUS (*The age of the Enlightenment*, in *The age of the Enlightenment. Studies presented to Theodore Basterman*, Edinburgh-London, Oliver & Boyd, 1967, pp. 395-412), il quale ha a sua volta sottolineato la maggiore efficacia dell'impostazione analitica adottata dallo studioso americano rispetto a quella di Mauzi, sia per quanto concerne la relazione fra interesse personale e felicità pubblica, sia riguardo ai rapporti di Sade e Laclos con la cultura del tempo.

essi il piacere del male non è più mediazione, strumento per il raggiungimento di un fine, bensì la seduzione del male in quanto tale tratteggiata dal «divin marchese» con *Les infortunes de la vertu*, scritto a due anni dalla Rivoluzione durante la prigionia alla Bastiglia, e la di poco successiva *Histoire de Juliette*.

Il diderotiano cieco Saunderson indicava se stesso come prova dell'illusorietà dei concetti di ordine e causa finale; Maupertuis rivelava nell'*Essai de cosmologie* (1750) l'inutilità o addirittura la nocività di alcuni esseri viventi; La Mettrie abbandonava nei suoi libri ogni remora morale proclamando risolutamente la cieca necessità della natura, l'irrelevanza cosmica dell'uomo e il suo diritto a vivere tutte le espressioni del piacere; d'Holbach nel *Système de la nature* (1771) ne giustificava ogni azione come conforme all'ordine generale delle cose. Sade raccolse tutte queste eredità e andò molto oltre. Sade, ci dice Crocker, spazzò via l'intera struttura della cultura occidentale negando le facili equazioni fra felicità e virtù e gli aggiustamenti speculativi messi in atto persino dagli autori più pessimisti riguardo alla natura umana. E così, che si analizzino (come nella prima parte di *Un'età di crisi* intitolata *L'uomo nell'universo*) le nuove idee in campo religioso e morale, oppure che lo storico ripercorra le tappe dell'affermarsi del pensiero deterministico e delle concezioni settecentesche riguardanti l'attività dell'intelletto, o che, infine, oggetto di indagine siano la natura dell'uomo e le sue motivazioni, sempre la figura di Sade proietta ombre inquietanti su quel radicalismo in primo luogo religioso e morale, su quella sorta di «nuovo paganesimo» che, da Hazard a Crocker fino a Peter Gay, nonostante prospettive di indagine profondamente distanti, resta una delle componenti fondamentali della cultura illuministica soprattutto francese.

Non c'è dubbio che il grande pregio della ricerca di Crocker sia nella ricchezza di stimoli offerti dalla ricostruzione di un clima intellettuale nel quale si affrontano, con una vivacità e una diffusione senza precedenti, i grandi temi dell'emancipazione dell'uomo da Dio e dal peccato, della riabilitazione sofferta della sua natura, dei suoi bisogni e delle sue passioni. Il suo contributo nell'esplorare quest'ultimo aspetto degli orizzonti mentali settecenteschi, a lungo appiattiti sotto la falsa immagine che presentava gli illuministi come spiriti aridi, «settatori di una ragione che non vedeva e non celebrava altro che se stessa»,⁵⁰ è stato e resta determinante. Ma sem-

⁵⁰ L. GUERCI, *Permanenze e mutamenti nell'Europa del Settecento*, parte II del vol. X, *Le monarchie assolute*, della *Nuova storia universale dei popoli e delle civiltà*, Torino, UTET,

bra altrettanto innegabile che concepire come *dark side* una serie di orientamenti in senso ateo e materialista, nati dalle nuove visioni della natura e della scienza, rischia di rendere Crocker prigioniero di pregiudizi di carattere etico-emotivo. E, conseguentemente, di un approccio epistemologico nei confronti dell'Illuminismo radicale che gli impedisce di rilevarne appieno le espressioni più serie e originali (emblematica, a mio avviso, la svalutazione di d'Holbach) all'interno di quel processo inquieto e magmatico in cui l'esigenza di laicizzazione della morale era premessa di libertà civili e politiche, e andava di pari passo con la ricerca di autonomizzazione delle discipline scientifiche. Molte delle ambiguità e delle contraddizioni espresse dai maggiori pensatori del secolo sembrano del resto assumere un significato in qualche modo statico e definitivo anche a causa del sostanziale disinteresse dello storico per il loro intrecciarsi e reagire a ben precise realtà politiche e istituzionali. Le obiezioni più serie al lavoro di Crocker, lo si è già ricordato, riguardano espressamente la poca aderenza al dato storico del suo taglio analitico, portato a trascurare il confronto delle idee con la situazione concreta nella quale si sono inscritte.⁵¹

1986, p. 400. Altri studi, quasi parallelamente o in seguito, hanno affrontato da differenti punti di vista il tema delle passioni nel secolo dei lumi. Basti pensare alla già ricordata *thèse* di Mauzi, all'analisi di Mercier su *La réhabilitation de la nature humaine. 1700-1750*, (Villeneuve, La Balance, 1960), agli spunti presenti nel lavoro di Ehrard sull'idea di natura o, ancora, alle indagini avviate in Italia negli anni Cinquanta da C. Rosso (*Moralisti del «bonheur»*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1954; *Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi. La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1964; *Illuminismo, felicità, dolore. Miti e ideologie francesi*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1968) per arrivare alle più particolari prospettive avanzate da J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1979 o da Albert Hirschman, nell'ottica di uno studioso di economia e scienze sociali, nello stimolante *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979 (ed. or. Princeton University Press, New Jersey, 1977). Si veda anche *Atlante delle passioni*, a cura di Sergio Moravia, Roma-Bari, Laterza, 1993.

⁵¹ Particolare risalto a questo aspetto hanno dato, fra gli storici americani, Franck Manuel e Peter Gay il quale, a pochi anni di distanza dal lavoro di Crocker, ha modificato radicalmente, con un nuovo importante tentativo di sintesi, l'immagine del Settecento come età di crisi. La netta stroncatura dell'impostazione di Crocker, già presente nella raccolta di saggi pubblicata nel 1964 col titolo *The party of the humanity. Essays in the French Enlightenment* (New York-London, W.W. Norton & Company), ritorna nella rassegna bibliografica che chiude P. GAY, *The Enlightenment: An interpretation. The rise of modern paganism*, New York-London, W. W. Norton & Company, 1966, pp. 427-428. Il secondo volume, *The Enlightenment: An interpretation. The science of freedom* è del 1969. Per un'analisi ampiamente positiva dell'interpretazione di Gay dell'Illuminismo come «moderno paganesimo» si vedano F. DIAZ, *Intorno a «The Enlightenment» di P. Gay*, in *Per una storia illuministica* cit., pp. 681-689 e G. RICUPERATI, *La storiografia sull'Illuminismo* cit., pp. 120-126, che accoglie sostanzialmente il punto di vista di Gay nei confronti dell'interpretazione di Crocker. Anche Jacques Roger, che ha curato la recensione di entrambi i volumi di Crocker sulla «Revue d'histoire littéraire de la France» (nel numero di gennaio-marzo 1962 e nel 1964, n. 64),

L'esperienza del Terrore suggella per Crocker molti degli equivoci non risolti, rappresenta l'epilogo consequenziale di un secolo di riflessioni e di un processo rivoluzionario a sua volta indicato in termini di totale fallimento. Ad incarnarlo agli occhi dello storico è Robespierre, con il suo slittare dagli atteggiamenti liberali comuni ai *philosophes* nei riguardi delle questioni religiose, politiche e morali ad un'ideologia e ad una pratica repressiva, viste come modello per i moderni sistemi totalitari e collettivistici. Nell'arco di soli quattro anni, dal 1789 al 1793, la giustizia «la cui sacra bandiera Robespierre aveva innalzato fino dai primi giorni della Rivoluzione, diviene una farsa assai più crudele di qualsiasi altra rappresentata sotto il vecchio regime». ⁵² La riflessione drasticamente negativa sulla figura di Robespierre, che occupa le ultime pagine di *Un'età di crisi*, è forse una delle meno felici del libro, svincolata com'è da un'analisi del significato delle vicende rivoluzionarie che non sia tutta interna al discorso che a Crocker preme sviluppare. Ma certo è una riflessione che non stupisce. Pur trascurando ogni riferimento alle proposte storiografiche che si andavano confrontando in quegli anni sull'argomento essa riflette infatti assai chiaramente le nuove tendenze «revisioniste» riguardo a quella che Soboul definiva la tradizione «classica» o «progressista» della storiografia rivoluzionaria, che andava da Michelet a Lefebvre passando per Jaurès, Aulard e Mathiez. Come ha ricordato Luciano Guerci, Lefebvre, rivendicando in polemica con Cobban il carattere borghese-capitalistico della Rivoluzione ed esaltando in Robespierre il difensore dei valori del 1789 e l'incorruttibile capo della resistenza rivoluzionaria, aveva fissato «il quadro di riferimento di quella che soprattutto nel secondo dopoguerra si sarebbe configurata come l'interpretazione marxista della Rivoluzione. Interpretazione, per la verità, che più correttamente dovremmo definire marxista-giacobina, dato il forte accento posto sulla dittatura giacobina dell'anno II in base ad un orientamento che, ben al di là degli addetti ai lavori storiografici, e col proposito di attualizzare il passato in funzione democratico-antifascista, aveva trovato un appassionato banditore, a partire dal 1934-35 (il 1935 è l'anno della

ha sottolineato la singolare sfasatura fra il quadro del secolo «curieusement désincarné» presentato da *An age of crisis* («c'est un débat hors du temps et entre purs esprits») e il forte coinvolgimento personale dello studioso: «or, cette attitude est d'autant plus surprenante que le livre se réfère souvent aux problèmes du XX^e siècle, qu'il y est parlé avec gravité, et même passion, de l'aventure humaine, que la morale n'est manifestement pas pour M. Crocker un simple jeu de l'intelligence, et que, chez lui, l'homme a pris un intérêt profond aux questions que traite l'historien» (p. 102).

⁵² *Un'età di crisi* cit., p. 576.

svolta dell'Internazionale comunista a favore della politica di fronte popolare) in primo luogo nel Partito comunista francese». ⁵³

Una prima critica di tali orientamenti era venuta appunto da Alfred Cobban nel 1955, con un breve saggio dal titolo significativo *The myth of the French Revolution*, che ai grandi miti marxisti della rivoluzione come risultato della lotta antifeudale da parte di una borghesia di ricchi capitalisti e finanziari opponeva una spiegazione dei fermenti che avevano condotto agli eventi rivoluzionari in termini di opposizione anticapitalistica. Non è ovviamente questa la sede per tentare di seguire gli sviluppi della storiografia «revisionista» di cui Cobban è stato considerato, a torto o a ragione, un iniziatore e che ha avuto in François Furet l'esponente più noto e rappresentativo. Del resto Crocker non è, né mai ha voluto presentarsi come tale, storico della Rivoluzione, ma studioso dell'Illuminismo. E tuttavia è proprio l'inevitabilità e l'importanza di una scelta interpretativa riguardo alle relazioni fra Illuminismo e Rivoluzione a rendere interessante un confronto almeno sommario con quanto Cobban andava elaborando in proposito. L'approccio neoliberale dello storico inglese, presente tanto nel *Mito* quanto nei successivi *In search of humanity* del 1960 e *The social interpretation of French Revolution* (1964), partiva – come è stato notato – da un'opzione antirivoluzionaria di fondo: «Un'opzione in primo luogo ideologica e morale, in quanto tale pienamente legittima, ma che si traduceva in una tipica storiografia a tesi. Consapevole del fatto che non si trattava, sul piano storiografico di “giudicare buona o cattiva” la Rivoluzione, Cobban non aveva in realtà dubbi o riserve nel giudicarla cattiva». ⁵⁴ A favore di tale opzione non è difficile ritrovare anche Crocker, ma in una prospettiva che, insieme ai tratti di un più disincantato conservatorismo, rivela una sensibilità più viva ed attuale nei confronti delle forme più libere e trasgressive del pensiero, di quelle espressioni di «eccezionalità», che in determinati momenti della storia sembrano condensare e far esplodere le contraddizioni che sempre accompagnano le grandi trasformazioni culturali e sociali: «The “exceptional” [...] is often more significant, more vital than the «normal»» ha ribadito Crocker in numerose occasioni, ⁵⁵ riconfermando la distanza dei suoi interessi rispetto ad un'impostazione storiografica che egli vede esemplificata, fra gli altri, nel lavoro di Cobban. Questi aveva negato con deci-

⁵³ Georges Lefebvre di L. Guerci, in *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese* (a cura di B. Bongiovanni e L. Guerci), Torino, Einaudi, 1989, pp. 373-374.

⁵⁴ Alfred Cobban di Anna Maria Rao, *ivi*, p. 129.

⁵⁵ Lettera del 1 maggio 1989. Cfr. anche L. G. CROCKER, *The Enlightenment: What and who?* cit., pp. 339-340.

sione un rapporto di filiazione diretta fra Illuminismo e Rivoluzione, insistendo sulla frattura esistente tra i valori di tolleranza e libertà, di cui gli uomini dei lumi si erano fatti portatori attraverso l'adesione ad un sano empirismo, e l'ondata di irrazionalismo che aveva percorso l'ultima parte del XVIII secolo, aprendo la strada alle soluzioni di tipo autoritario di cui aveva parlato Talmon. Lo studioso che si era proposto di distruggere i miti creati dalla storiografia marxista appariva in sostanza a Crocker, già al tempo della pubblicazione di *In search of humanity*, altrettanto incline ad un'immagine mitica, illusoriamente semplificata e ottimistica dell'Illuminismo, che risultava in tal modo quasi un corpo estraneo rispetto alle reali vicende del Settecento.

Per Crocker la forza dei miti affermati dalla Rivoluzione per sostenere se stessa ha invece profonde radici nelle idee guida che gli illuministi avevano elaborato in sostituzione di quelle fino ad allora vincenti del cristianesimo. E alle medesime radici attingeva la cinica spregiudicatezza evidenziata dall'esperienza del Terrore. Pochi intransigenti critici radicali (Meslier, Mandeville, La Mettrie, il Diderot del *Neveu*, Sade) avevano avviato allora un'opera di dissacrazione di vecchi e nuovi miti che solo l'epoca attuale, dopo aver attraversato il cristallizzarsi e la dissoluzione di altri «grandi racconti» (quelli legati alla mitologia borghese del progresso, al pensiero emancipativo del marxismo, al mito della razza, etc.) ha portato a compimento.⁵⁶ Fra le costruzioni mitiche del pensiero del XVIII secolo nessuna ha presentato agli occhi di Crocker caratteri e conseguenze più deleteri di quella che in *Nature and culture* viene definita «la sintesi utilitaristica», volta a conciliare le richieste, di matrice libertina, di una felicità tutta incentrata sul soggetto, con le aspirazioni di una «sociabilità ordinata» proprie dell'utilitarismo dei *philosophes* nei campi, posti in stretta correlazione, dell'etica, della politica, dell'economia. Nata per affermare nuove certezze oltre la dissoluzione dell'universo cristiano, essa non riuscì nell'intento. Secondo Crocker poté tutt'al più mascherare temporaneamente le molte contraddizioni non risolte, aggregando pensatori delle più varie tendenze, non esclusi numerosi cristiani, attorno al grande sogno della felicità, il nostro «obbligo fondamentale», come l'aveva definito Wolff. Che molti avvertissero il carattere illusorio di questa ricerca e di una possibile coincidenza fra una vita virtuosa e una vita felice è tema che Crocker ha sviluppato con la massima ampiezza. Lo spostamento del nucleo del problema, soprattutto nella seconda metà del secolo, dal bene individuale a quello collettivo sem-

⁵⁶ L. G. CROCKER, *When myths die*, in «Studies on Voltaire», CLI, 1976, pp. 19-29.

brò la soluzione in grado di riassorbire le legittime ma potenzialmente anarchiche esigenze della natura nel grande disegno unificatore e razionalizzatore della cultura. Crocker dimostra come esso non rappresentò altro che il risultato di una specie di gioco alchemico, volto a ristabilire il valore primario e autonomo della virtù sulla base di presupposti culturali che avevano minato alle radici il carattere universale e fondativo di tale valore.

Tutti, consapevoli o meno, parteciparono a creare le premesse della *Nihilist dissolution* che per Crocker è certamente il fatto culturale più significativo dell'ultima parte del secolo, insieme ai risvolti politici del pensiero etico nelle due direzioni del liberalismo e del totalitarismo. I *philosophes* avevano desiderato rappresentare solo la parte costruttiva dell'*homme révolté* secondo la formulazione, ripresa da Crocker, che ne aveva dato Albert Camus; ma le loro incertezze, i loro stessi schemi mentali impedirono loro di arrestare la dinamica rivoluzionaria che avevano innescato. Dalla loro rivolta, sotto molti punti di vista moderata, doveva partirne una ben più drammatica contro le pretese della cultura, in nome delle ragioni profonde dell'istinto. Anche questa seconda rivolta aveva le proprie giustificazioni teoriche negli indirizzi del pensiero del tempo. Né grande artista né filosofo profondo, chiuso nel narcisismo autistico che impronta il suo pensiero come la sua visione della sessualità, Sade è nondimeno, per Crocker, autentico uomo dei lumi, addirittura «archetipo», per la sua scelta di demistificare, e insieme di istruire l'uomo riguardo alla verità amara della propria esistenza e alle componenti più nascoste, fino ad allora e per molto tempo ancora «immenzionabili», della sua natura. Vivere esclusivamente in funzione di quella verità, aderirvi nell'espressione estrema del crimine, era per Sade l'unica via per realizzare l'aspirazione umana alla libertà assoluta, il suo bisogno di universalità, senza sacrificare l'individuo: «Sade, the culmination of eighteenth-century radical thought, demands that modern man [...] choose between the sacred and the absurd» (e in ciò, a differenza di Voltaire, torna a Pascal ma decretando la morte di Dio).⁵⁷

Secondo lo storico, a parte alcuni scrittori cristiani, ai quali mancava peraltro l'originalità del genio creativo, forse soltanto Rousseau percepì in modo altrettanto potente *l'impasse* in cui si dibatteva il razionalismo settecentesco sul versante del pensiero etico. Ma la risposta del ginevrino al

⁵⁷ *Nature and culture* cit., p. 327. «A ses yeux, le sexe est une politique, la politique sexuelle est le moyen utilisé par ses protagonistes pour sortir victorieux de leur situation existentielle. Le sexe est le chemin qui mène à la réalisation intégrale du moi. Il devient simulacre de l'éternité» (L. G. CROCKER, *Au coeur de la pensée de Sade*, in *Thèmes et figures du siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*, Genève, Librairie Droz, 1980, p. 67).

pessimismo radicale sull'uomo, che Crocker gli attribuisce non meno che a Sade, conduce al risultato opposto di una teoria politica che individuava in una nuova, rivoluzionaria forma di cultura e nei suoi meccanismi repressivi il superamento del dissidio inconciliabile fra uomo naturale e uomo sociale.

Nasce qui il Rousseau «totalitario» al quale Crocker ha dedicato i suoi più importanti lavori successivi a *Nature and culture*.

5. Rousseau, la parabola della cultura

Difficile trovare un autore più adatto di Rousseau per confermare la fama di storico controcorrente che, almeno in Europa, Crocker ha conquistato con l'interpretazione dell'Illuminismo come età di crisi. Il «problema Jean-Jacques Rousseau», riproposto da Cassirer nel 1932,⁵⁸ ha implicato da sempre prese di posizione fortemente discordanti, che i recenti indirizzi della critica non hanno in alcun modo attenuato. Ad accomunare gli studi novecenteschi, al di là delle divergenze fra quanti continuano a vedere in Rousseau il filosofo della libertà e gli interpreti «neoliberali» che ravvisano all'opposto nel suo pensiero i germi del totalitarismo, è stata una più matura consapevolezza della necessità di una lettura unitaria del pensiero del ginevrino; il che chiamava direttamente in causa l'ingombrantissimo problema della presenza dell'uomo Jean-Jacques e della sua biografia per molti versi «scandalosa» in tante pagine della sua opera, e il problema, non meno delicato, «della collocazione del pensiero politico di Rousseau nello sviluppo della democrazia moderna»,⁵⁹ reso nuovamente pressante dal diffuso riconoscimento di un primato della politica risultante dalla migliore conoscenza complessiva dei suoi scritti. Crocker si è cimentato con entrambi questi problemi, con la colta erudizione e la finezza analitica di sempre, ma soprattutto con una tesi forte da dimostrare.

Concentrandosi su Rousseau, l'impronta polemica che si ravvisava in *An age of crisis* si precisa nella ricostruzione di un modello esistenziale e politico che ha la sua cifra nel totalitarismo: una cifra che Crocker ha perseguito a sua volta in un modo così «totalizzante» e carico ideologicamente da rendere complessivamente poco convincente quella ricostruzione, che

⁵⁸ E. CASSIRER, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI, 1932 (trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1938).

⁵⁹ Introduzione a *Scritti politici di Jean-Jacques Rousseau*, a cura di Paolo Alatri, Torino, UTET, 1970, p. 10.

pure offre indubbi argomenti all'orientamento storiografico consolidatosi a partire dagli anni cinquanta attraverso le analisi di studiosi quali Vossler, Talmon, e, in Italia, Sergio Cotta.⁶⁰ Una sorta di implacabilità di giudizio sembra in effetti sottendere ogni tassello del discorso di Crocker su Rousseau, dal saggio del 1960 che sottolineava la fondamentale coerenza fra il *Discours sur l'origine de l'inégalité* e il *Contrat social* al recente contributo sull'*Emile*,⁶¹ passando attraverso i due volumi della biografia e quello sul *Contratto sociale*. Rousseau ne esce segnato quale «esempio classico» tanto del modello della personalità autoritaria fissato da sociologi e psicologi, quanto di un «modello o archetipo della società totalitaria» di cui Crocker ha sintetizzato in quattro punti i tratti caratteristici: la presenza di una guida o leader carismatico incarnante la volontà generale, un ideale di «Comunità che si esprime in un'idea più o meno fittizia di eguaglianza, soprattutto nel senso che ognuno offre un sacrificio devoto e illimitato al Tutto collettivo ed è parte del suo corpo», l'unanimità come «norma» e «meta», l'uso sistematico di tecniche manipolatorie per il controllo delle coscienze.⁶²

Il risultato è una biografia che si riversa prepotentemente in un'«ideologia», e con tutta la forza che ad essa impone il marchio della «malattia», vero filo rosso della lettura che Crocker ha dato della vita di Rousseau attingendo con larghezza a studi contemporanei di psicologia e psichiatria, soprattutto americani, e alla scaltrita esperienza di esegeta delle antinomie del linguaggio settecentesco acquisita alla scuola di Lovejoy. Nel 1968, parallelamente alla pubblicazione della prima *tranche* della biografia, che seguiva Rousseau negli anni della «ricerca» fino alla rottura con gli enciclopedisti e all'autotrasformazione in «voce profetica»,⁶³ usciva un saggio il cui titolo era anche la dichiarazione di una chiave interpretativa: *Docilité*

⁶⁰ Oltre al già cit. J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria* cit. cfr. O. VOSSLER, *Rousseaus Freiheitslehre*, Göttingen, 1963; S. COTTA, *Come si pone il problema della politica in Rousseau*, «Ethica», n. 1, 1973, pp. 3-21; Id., *Filosofia e politica nell'opera di Rousseau*, «De Homine», n. 9-10, 1964, pp. 293-310. Della polemica in sede storiografica riguardo all'identità politico-filosofica di Rousseau si è occupato A. M. REVEDIN, *Verità e totalità: il problema delle istituzioni politiche nella filosofia di Jean-Jacques Rousseau*, estratto dalla rivista «Rassegna parlamentare», n. 3, luglio-settembre 1979, pp. 345-376, il quale dà molto spazio alla posizione di Crocker.

⁶¹ L. G. CROCKER, *The relation of Rousseau's Second discours and the Contrat social*, «The Romanic review», LI, 1960, pp. 33-44; Id., *Rousseau's Emile: life, liberty, and the pursuit of happiness*, in *Rousseau and the Eighteenth Century. Essays in memory of R. A. Leigh*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1992, pp. 101-115.

⁶² L. G. CROCKER, *Il contratto sociale di Rousseau. Saggio interpretativo*, Torino, SEI, 1971 (ed. or., Cleveland, 1968), pp. 241-243.

⁶³ L. G. CROCKER, *Jean-Jacques Rousseau*, vol. I: *The quest*, vol. II: *The prophetic voice*, New York, The MacMillan Company, 1968-1973.

et duplicité chez Jean-Jacques Rousseau. Crocker vi evidenziava la ricorrenza dei due termini e di situazioni ad essi connesse in tutti gli scritti roussoviai, dal giovanile *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie* alle *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771-72), riconducendoli al patologico bisogno di dipendenza dell'autore. Di fronte a questo bisogno fondamentale, quello complementare di affermare la propria indipendenza, di vita e di giudizio, almeno altrettanto rivendicato da Rousseau nelle sue pagine non solo autobiografiche, era ridotto al rango secondario di effetto di scarto della frustrazione ripetutamente sperimentata da Jean-Jacques nelle sue relazioni sociali e intellettuali. «La "liberté" chez Rousseau est en réalité une dépendance absolue», scriveva lo storico:⁶⁴ dipendenza dalla ferrea disciplina etica imposta da Wolmar agli abitanti della sua comunità ideale nella *Nouvelle Héloïse*; dall'atrofica presenza del precettore nel delineare lo scenario della sua educazione per la «libertà», nel caso di Emilio; dall'occulto indottrinamento esercitato dalla «guida» o «legislatore» del *Contratto sociale*; dai tratti ossessivi del suo relazionarsi col mondo, trattandosi di Jean-Jacques, il quale nei suoi personaggi e nel suo programma ideale proietta – ora in veste di dominato, ora in veste di dominatore – il proprio lacerato bisogno di far ordine, di annullare ogni tensione, e quindi, per Crocker, ogni slancio di autonomia, ogni autentica relazione umana, snaturata programmaticamente con la costruzione dell'uomo nuovo, il futuro *citoyen*. Né potrebbe essere diversamente essendo quest'ultimo il prodotto tutto artificiale di una cultura rivoluzionaria che ha il suo fine nella «docilité» – identificata di volta in volta con la libertà o con la «vertu» – e il suo mezzo privilegiato nella «duplicité». È questo l'altro tratto che accomuna Jean-Jacques ai suoi personaggi, costantemente costretti a far ricorso alla tecnica della «main cachée» (di cui è potente simbolo la descrizione del giardino di Julie ripetutamente richiamata da Crocker) per affermare il proprio controllo sui comportamenti e sulle volontà.⁶⁵ Quella duplicità Crocker l'ha inseguita e l'ha riconosciuta in innumerevoli episodi della vita errante ed emotivamente tumultuosa del ginevrino, nelle distorsioni della realtà rilevate da più parti nelle *Confessions* («la proclamation même qu'il fait de son absolue sincérité, dans le dramatique appel au lecteur au début de l'ouvrage, n'est donc qu'un acte calculé de duplicité»), nelle incon-

⁶⁴ *Docilité et duplicité chez Jean-Jacques Rousseau*, RHLF, n. 68, 1968, p. 450.

⁶⁵ Di questo tema, ricorrente in tutti gli scritti di Crocker, trattano specificamente: *Julie ou la nouvelle duplicité*, in «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», XXXVI, 1963-65, pp. 105-152; *Order an disorder in Rousseau's social thought*, PMLA, 94, 1979, pp. 147-159.

gruenze, anch'esse spesso segnalate dai critici, fra le *Confessioni* e la corrispondenza, resa disponibile dall'importante lavoro di R. A. Leigh: «La duplicité et le mensonge sont les armes habituelles des êtres passifs, enclins à l'effémination et à la fantasie, et cela d'autant qu'ils sont, comme l'était Rousseau, victime d'un puissant complexe d'infériorité». ⁶⁶

Nella polarità fra docilità e doppiezza o, il che è lo stesso, fra dipendenza e indipendenza si delineano dunque i tratti di quella *Authoritarian personality* cui è intitolato uno degli ultimi paragrafi della biografia, che rinforzava il sintetico e impietoso quadro psicologico offerto da Talmon ⁶⁷ con l'aiuto delle teorie sviluppate in proposito nell'ambito della psicologia sperimentale. Sono proprio l'assoluta fissità di quei tratti e l'assenza di sfumature concettuali, pur all'interno di un tessuto narrativamente ricco di notizie, di riferimenti bibliografici e di spunti interpretativi, a rendere, come si diceva, complessivamente poco convincente l'immagine di Rousseau tratteggiata da Crocker.

«La psicosi di Rousseau è un indiscutibile dato di fatto», ha ricordato, fra gli altri, Paolo Rossi, per precisare però subito, con Starobinski, che «ciò che è di rilievo per lo storico e per l'interprete non è né la determinazione dei sintomi della "malattia", né peggio ancora il tentativo di una diagnosi, ma il chiarimento del senso che essa ha acquistato nella vita di Rousseau, il modo in cui egli l'ha vissuta, soprattutto l'uso che egli ne ha fatto». ⁶⁸ Altrimenti, come è accaduto frequentemente per Nietzsche alle cui «affinità nascoste» col ginevrino Crocker ha significativamente dedicato un saggio, ⁶⁹ la ricerca del raccordo vita-pensiero tende a stemperarsi nella presentazione del caso clinico, costringendo in spazi troppo angusti l'«unicità» a cui così spesso Rousseau si è appellato per difendere la sostanziale coerenza del proprio pensiero e insieme il proprio diritto a esprimere l'esperienza umana in tutta la sua contraddittorietà. A questo pensava Starobinski, grande interprete in chiave esistenzialistica dell'impresa emotiva e culturale di Rousseau, quando invitava, prima di tutto, a volerlo ascoltare. ⁷⁰ E, richiamandosi al

⁶⁶ *Docilité et duplicité* cit., p. 459. La pubblicazione della *Correspondance complète*, a cura di R. A. Leigh (Genève, Institut et Musée Voltaire) ha avuto inizio nel 1965.

⁶⁷ Si veda in particolare *Lo sfondo psicologico* con cui si apre il terzo capitolo di *Le origini della democrazia* cit., pp. 57-60, dedicato alla figura di Rousseau.

⁶⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Firenze, Sansoni, 1972, p. xli.

⁶⁹ L. G. CROCKER, *Hidden affinities: Nietzsche and Rousseau*, «Studies on Voltaire», 1980, pp. 119-141.

⁷⁰ Cfr. *Du «Discours sur l'inégalité» au «Contrat social»*, in *Journées d'étude sur le Contrat social*, Dijon 1962, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 97. Di Jean Starobinski si veda in particolare *J.-J. Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1958.

suo invito, Eugenio Garin, che si è mostrato assai critico nei confronti del *Saggio interpretativo* di Crocker sul *Contratto sociale*,⁷¹ ha insistito sulla fecondità di un approccio volto a sondare la «radicale «inattualità»» che caratterizza ogni pagina di Rousseau, più che a ricercarvi le tracce anticipatrici di Kant o di Marx sulle orme delle due più fortunate direttrici della critica storica.⁷²

A catalizzare lo scontro resta, com'è ovvio, l'opera più propriamente politica di Rousseau, quella idolatrata e aspramente combattuta fin dai tempi della Rivoluzione francese. A questa singolarità di fortuna contribuiscono indubbiamente sia le molte ambiguità e i non-detti lasciatici in eredità dal ginevrino, sia, soprattutto, la forza di suggestione che il suo pensiero ha continuato a esercitare non soltanto nella cerchia ristretta degli addetti ai lavori, impegnati a chiarirne i concetti di volontà generale e di libertà, di natura e di legge, ma anche su movimenti e leaders politici contemporanei, da Mao a Castro. Il che aiuta a capire come Crocker abbia potuto far leva sulle tesi di una parte della storiografia marxista per supportare le proprie conclusioni, di segno profondamente diverso. Dal cumulo di macerie prodotte dal grande movimento culturale e politico che agitò nel Settecento la vecchia e colta Europa spiccano per contrasto i valori della libertà e del modello costituzionale americani. Rousseau e Jefferson si battono entrambi per la vita, la libertà e la felicità – il secondo ha il non comune privilegio di porle a fondamento della *Dichiarazione d'indipendenza* del 1776 –, ma l'opposizione di significato che questi termini assumono nei due pensieri, sottolineata da Crocker recentemente, non potrebbe essere più netta e indicativa dei differenti percorsi che la storia del mondo va preparando: laddove per il pensiero liberale incarnato da Jefferson l'accento batte sul dovere tutto negativo dello Stato di non intralciare la «ricerca» individuale della felicità, rinunciando a ogni presunto sapere circa i suoi effettivi contenuti, e quindi a ogni pretesa totalitaria, per il Rousseau di Crocker il male da estirpare è appunto la vocazione individuale alla ricerca. «In-

⁷¹ «Più vicino alla libellistica che alla critica storica, il libro del Crocker ha tuttavia il merito, non solo di esasperare aspetti reali del pensiero di Rousseau, ma anche di mettere in evidenza i rischi di un certo tipo di attualizzazione, che procede astraendo dal contesto storico e dalla genesi dei problemi, ma soprattutto ritagliando un'immagine di comodo, per operazioni ideologiche contingenti, simmetriche ad altre opposte ma analoghe. A tutte, la pagina di Rousseau, e talora è la stessa pagina, offre come è noto larghe possibilità». E. GARIN, *Introduzione a ROUSSEAU, Scritti politici*, a cura di M. e E. Garin, I, Bari, Laterza, 1971, pp. XXII-XXIII, XVIII.

⁷² La prima, risalente a Kant, è stata ripresa da Cassirer (del quale si veda anche *L'unità dans l'oeuvre de J.-J. Rousseau*, «Bulletin de la Société française de philosophie», avril 1932); la seconda ha avuto notevole sviluppo soprattutto in Italia a partire dal *Rousseau e Marx* (Roma, Editori Riuniti, 1957) di Galvano Della Volpe.

stead of Jefferson's pursuit, Rousseau offers the *promise*, the assured path to happiness-happiness itself», condividendo con quanti hanno fatto della felicità dei cittadini il fine dello Stato la responsabilità storica, già rimarcata da Raymond Polin, di aver preparato regimi dispotici se non totalitari.⁷³ Da una parte ci sarebbero dunque le premesse per la realizzazione della «società aperta» di Popper, dal cui pensiero Talmon è partito per definire il concetto antitetico di «democrazia totalitaria», al quale Crocker preferisce «democrazia guidata» per meglio sottolineare il ruolo delle guide carismatiche; su un piano opposto i vari prodotti storici del modello democratico-egualitario e organicistico, la cui attribuzione al pensiero roussoviano resta uno dei grandi nodi attorno a cui si scontrano gli storici etichettati come neoliberali o reazionari e i loro avversari di varia tendenza culturale.⁷⁴

6. Conclusioni

Sade e Rousseau, Crocker lo ha ribadito introducendo il *Companion to the Enlightenment* del 1990, rappresentano l'utopia e l'antiutopia dei lumi, i due estremi di un movimento culturale che nelle opere maggiori dello storico americano finiscono per toccarsi, decretando il medesimo fallimento epocale, dando origine a un processo rivoluzionario che ha nel Terrore l'epilogo consequenziale di molte delle riflessioni del secolo. Il Terrore, Robespierre sembrano fungere da imbuto in cui tutto confluisce, aprendo voragini che si prolungano nei regimi del XX secolo, nella «guerra fredda» vissuta da Crocker come autentico figlio del suo paese. Difficile rinvenire in questo quadro quella neutralità dello storico a cui ha dichiarato in diverse sedi di essersi costantemente attenuto, pur criticandola in altre occasioni

⁷³ Cfr. L. G. CROCKER, *Rousseau's Emile* cit., pp. 113-114. L'opera di Polin a cui Crocker fa riferimento è *Hobbes, Dieu et les hommes*, edita a Parigi nel 1981.

⁷⁴ Perlopiù essi hanno evidenziato le distorsioni attualizzanti delle letture del *Contratto sociale* in chiave organicistica o di mistica autoritaria del nostro secolo, insistendo piuttosto sull'importanza di contestualizzare il progetto politico-filosofico roussoviano, restituendolo alla cultura e alla società del suo tempo. Emerge, ad esempio, in primo piano la centralità e la radicalità della battaglia di Rousseau contro l'«ideologia» giusnaturalistica, accettata da Locke e dagli stessi enciclopedisti a giustificazione di un'idea di contratto sociale che ratificava e trasformava in diritto, offrendo loro il supporto mitico di uno «stato di natura» gemello, le ingiustizie e le disuguaglianze della società contemporanea. Molto lucidamente Augusto Illuminati ha aperto la sua Introduzione a ROUSSEAU, *Contratto sociale* (Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. v), ricordando che il significato storico-politico della nozione sei-settecentesca di contratto sociale va ricercato nella sua appartenenza ai miti delle origini più che alle categorie politiche ed ha pertanto, anche in Rousseau, «carattere meramente metodologico».

come mito tipico della storiografia americana. E non a torto, a mio parere, Peter Gay ha segnalato una tendenza a confondere l'età di Diderot con l'età di Freud.⁷⁵

Va detto, peraltro, che lo stesso Crocker ha sentito il bisogno di ribadire la sua devozione affettiva e professionale nei confronti di un'età della quale si è sentito ingiustamente accusato di essere un detrattore⁷⁶ in nome di valori legati al cattolicesimo o, è il giudizio di Peter Gay, apertamente reazionari. E tornando ad interrogarsi sulle motivazioni psicologiche che hanno indirizzato fin dall'inizio la sua indagine, si è ricollegato espressamente all'angoscia vissuta dagli intellettuali europei e americani di fronte alla dissoluzione dei valori liberali e democratici portata a compimento dalla comparsa dei regimi totalitari. Anche all'origine del suo lavoro vi era, cioè, la volontà di capire come un così diffuso irrazionalismo sia potuto scaturire da valori e modelli interpretativi formati nell'«età della ragione».⁷⁷ La storiografia del suo paese gli appariva fossilizzata in prospettive d'indagine finalizzate esclusivamente a giustificare storicamente gli ideali affermati dai diversi settori della società americana, progressisti o reazionari. Uniche eccezioni in positivo, come si è accennato, le rievitazioni critiche di Charles Frankel e Henry Vyverberg a proposito di due stereotipi dell'interpretazione storiografica dell'età dei lumi: la fede indiscussa nella ragione e l'idea di progresso. L'aver sfatato il mito di una diffusa credenza nella fondamentale bontà dell'uomo, ponendosi da una prospettiva che dilata e modifica l'immagine globale dell'Illuminismo, è uno dei principali meriti che Crocker ha attribuito al proprio lavoro di storico.⁷⁸ Distruggere miti al fine di ritrovare ideali e ridar loro validità oltre le facili ma precarie scorciatoie che fondano ogni costruzione mitica: è questo, in effetti, il ruolo aristocratico e impegnativo che lo studioso ha assegnato all'uomo di cultura odierno, erede disincantato dei valori liberali emersi, pur tra mille ambiguità, dal pensiero dei lumi.⁷⁹

⁷⁵ Cfr. P. GAY, *An age of crisis: a critical view*, «The Journal of modern history», XXXIII, 2, 1961, p. 177.

⁷⁶ Ad esempio, nella citata lettera del 1 maggio 1989: «Nonetheless, there is a little doubt that *An age of crisis* has had an impact. If I may say so, the reason is that *An age of crisis* was revolutionary in its time, very different from what had been written before, in scope, emphasis and conclusions. Sometimes I have been unjustly attacked as an enemy of the Enlightenment – a modern de Maistre or Brunetière, a covert catholic, etc. – whereas I admire and love the period to which I have devoted a major part of my life».

⁷⁷ L. G. CROCKER, *The Enlightenment: problems of interpretation* cit., pp. 5-6.

⁷⁸ *Ivi*, p. 16.

⁷⁹ A questo tema è dedicato L. G. CROCKER, *When myths die* cit.

Per questo, pur avendo riconosciuto di aver troppo enfatizzato la figura di Sade, Crocker ha continuato a collegare il suo interesse per il divin marchese a una precisa scelta storiografica. Una scelta che da una parte rivaluta l'«eccezionale» come dato interpretativo spesso più vitale di ciò che rappresenta la norma; dall'altra, rifiutando le esclusioni aprioristiche di personaggi «scomodi» alla Sade o alla La Mettrie, operate a suo giudizio da Peter Gay e da altri storici di fama per far quadrare un'immagine ottimistica dei lumi, pone l'esigenza di ridiscutere l'Illuminismo come categoria storiografica «stretta», sul piano cronologico come su quello delle appartenenze. In effetti, fra quanti si sono appropriati della nozione di crisi adottata da Hazard, Crocker è forse lo storico che più ne ha dilatato l'accezione, estendendola non soltanto al secolo intero, come già rilevava Paul Vernière,⁸⁰ ma al più globale senso di crisi dei valori dal quale l'uomo occidentale sembra non essersi più realmente risollevato.

L'Illuminismo, così come Crocker lo presenta nella definitiva sintesi del 1990, è un movimento composito che copre un arco di 125-150 anni, da Bayle agli *idéologues*, passando per le *côteries* di Boulanger e di d'Holbach, nel caso della Francia; un movimento di pensiero dalle maglie estremamente larghe e dalle molteplici risposte, oscillanti fra utopia e riforme, a seconda dei contesti geografici, del livello di maturazione in campo politico, sociale, culturale. Impossibile definirlo: tutti gli ultimi studi di Crocker danno ampio spazio alla confutazione del *defitional method* caro alla storiografia anglosassone. Descrizione e interpretazione restano, in ultima analisi, l'unico approccio metodologico in grado di restituirne tutta la complessità, facendo posto alle molte voci disarmoniche di un'età accomunata non da *che cosa* gli intellettuali in rotta con la tradizione pensassero sui più vari problemi dell'esistenza, ma da *come* essi pensavano, cioè da un uso emancipato della libera ragione critica che costituisce, per Crocker, il lascito più vivo e problematico della cultura settecentesca.

⁸⁰ Cfr. P. VERNIÈRE, *Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne?*, in *L'età dei lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi* cit., I, p. 60. Ricollegandosi alle riflessioni di Gusdorf nei primi cinque volumi della monumentale opera sulle origini delle scienze umane, Vernière ha modificato la cronologia della crisi di Hazard: se si vuole parlare di grandi fratture epistemologiche nel sapere dell'Occidente, esse vanno collocate, secondo lo studioso, nel decennio della rivoluzione galileiana (1620-30), come già avevano sottolineato Koyré e Kuhn, e oltre un secolo dopo, nel decennio 1760-70, quando la medicina, la biologia e le scienze della vita in genere sembrano soppiantare l'impostazione fisico-matematica nelle speculazioni filosofico-scientifiche. Vernière ha comunque invitato alla cautela nell'uso della nozione di crisi all'interno della storia delle idee o delle mentalità, considerando più accettabile l'idea di «evoluzioni parallele» di visioni e dottrine anche antitetiche.

PAOLA BIANCHI

PETER GAY E L'ILLUMINISMO:
PER UNA DISCUSSIONE SUL CONCETTO DI *ENLIGHTENMENT*
E SULLA SUA PERIODIZZAZIONE*

1. Premessa

Per introdurre il discorso sul concetto di illuminismo secondo Peter Gay, vale la pena richiamare alcune riflessioni di un altro grande storico del Settecento da poco scomparso. Presentando a Cambridge, nell'aprile del 1969, un corso di lezioni che sarebbero diventate il saggio *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Franco Venturi scriveva: «lo studioso che più ha fatto per darci una visione critica, realistica, non offuscata da schemi filosofici e ideologici della politica di Voltaire, Peter Gay, quando ha voluto dare un sottotitolo all'opera sua *The Enlightenment: an interpretation*, non ha trovato di meglio che *The rise of modern paganism*».¹ Venturi non metteva in discussione tanto la qualità del lavoro di Gay («il maggior tentativo di sintesi finora compiuto – egli scriveva – di quel che si è detto e pensato sul Settecento in questi ultimi decenni») quanto l'impostazione ancora fortemente ispirata al modello cassireriano: la «tentazione di volgere indietro lo sguardo», la «reiterata fuga verso le origini e il passato».

Le premesse fondamentali della riscoperta del pensiero dei Lumi quale è stata proposta da Gay vanno senza dubbio rintracciate nella precedente generazione di studiosi, in particolare in un neokantiano come Ernst Cas-

* Le pagine che seguono costituiscono una rielaborazione sintetica del saggio *Peter Gay e l'illuminismo. Philosophes e modernità nel laboratorio di uno «storico sociale delle idee»*, pubblicato in «Rivista storica italiana» (d'ora in poi «R.S.I.»), CVII, 1995, fasc. 3, pp. 727-830, e presentato in occasione dell'incontro di studio «Ripensare l'illuminismo» organizzato dalla Società Italiana di Studi sul XVIII secolo a Santa Margherita Ligure nel giugno 1995. Il saggio è nato dal corso di dottorato di ricerca in «Storia. Storia della società europea», VIII ciclo, ed è frutto del protrarsi, nell'ambito di tale dottorato, di un seminario sul concetto di illuminismo del quale è stato coordinatore Giuseppe Ricuperati.

¹ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 12-13.

sirer.² In ogni caso, sugli spunti accolti dalla storiografia degli anni trenta tale riscoperta ha saputo innestare nuovi orientamenti metodologici (maturati in un contesto internazionale, americano ed europeo), riuscendo ad offrire, a partire dal suo smontaggio, una ricostruzione complessa dell'immagine delle *Lumières*. Né l'attività dello storico si è limitata ad indagare il XVIII secolo: in Peter Gay (nel fuoriuscito dalla Germania nazista) era viva anche l'esigenza di ritrovare, nell'atmosfera del Settecento, avventure del pensiero che potessero parlare ancora al presente. In Italia, per esempio, sono sicuramente più note (non fosse altro che per la loro diffusione in versione tradotta) le sue ricerche sul «modernismo», su Freud, sull'uso a fini storiografici della psicoanalisi.³

Se le motivazioni ideologiche non bastano per spiegare il ritorno ai phi-

² Sulle vicende biografiche cfr. D. GAWRONSKY, *Ernst Cassirer: his life and work*, in *The philosophy of Ernst Cassirer*, edited by P. A. Schilpp, Evanston (Illinois), Library of Living Philosophers, 1949, pp. 1-37; T. CASSIRER, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981. Sul Cassirer storico si vedano inoltre H. DIECKMANN, *On interpretation of the Eighteenth Century*, «Modern language quarterly», 1954, pp. 293-311; K. B. PRICE, *Cassirer and Enlightenment*, «Journal of the history of ideas», 1957, pp. 101-112. E sul suo percorso intellettuale D. R. LIPTON, *Ernst Cassirer: the dilemma of a liberal intellectual in Germany 1914-1933*, dissertazione di dottorato, University of Toronto, 1975.

³ Dopo la parentesi dedicata all'illuminismo, Gay ha ripreso interessi che avevano caratterizzato il suo esordio di giovane studioso del pensiero europeo (cfr. il suo *The dilemma of democratic socialism. Eduard Bernstein's challenge to Marx*, New York, Columbia University Press, 1952, poi New York-London, Collier-Macmillan, 1962), ampliandoli fino a comprendervi: le vicende legate alla Repubblica di Weimar (*Weimar culture. The outsider as insider*, New York, Harper and Row, 1968, trad. it. *La cultura di Weimar*, intr. di C. Cases, tr. di M. Merzi, Bari, Dedalo, 1978), il rapporto fra comunità ebraica, spazi culturali e movimento «modernista» in Germania (*Freud, Jews and other Germans. Masters and victims in modernist culture*, New York, Oxford University Press, 1978, trad. it. *Freud, gli ebrei e altri tedeschi. Dominatori e vittime nella cultura modernista*, tr. di S. Maddaloni, Roma-Bari, Laterza, 1990), l'analisi dei costumi sessuali, dell'erotismo e delle manifestazioni, più o meno latenti, di aggressività propri della borghesia vittoriana (cfr. *The bourgeois experience. Victoria to Freud*, vol. I: *Education of the senses*, New York, Oxford University Press, 1984, trad. it. *L'educazione dei sensi. L'esperienza borghese dalla regina Vittoria a Freud*, tr. di A. Serafini, Milano, Feltrinelli, 1986; vol. II: *The tender passion*, New York, Oxford University Press, 1986; III: *The cultivation of hatred*, New York, Norton, 1993; IV: *The naked heart*, New York, Norton, 1995), e infine la biografia e il profilo intellettuale del padre della psicoanalisi (si vedano *A godless Jew: Freud, atheism, and the making of psychoanalysis*, New Haven-London, Yale University Press, 1987 e 1989, trad. it. *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, tr. di V. Camporesi, Bologna, Il Mulino, 1989, e *Freud. A life for our time*, New York, Norton, 1988, trad. it., *Freud. Una vita per i nostri tempi*, pres. di A. Novelletto, tr. di M. Cerletti Novelletto, Milano, Bompiani, 1988). A ciò si aggiungano i saggi di metodologia, in cui egli ha tentato di attingere alle tesi freudiane, facendone uno strumento al servizio dello storico (ci si riferisce in particolare a: *Style in history*, New York, Basic Books, 1974; *Art and act. On causes in history: Manet, Gropius, Mondrian*, New York-London, Harper and Row, 1976; *Freud for historians*, Oxford, Oxford University Press, 1985, trad. it. *Storia e psicoanalisi*, tr. di G. Scatasta, Bologna, Il Mulino, 1989).

losophes, è pur vero che, nel periodo in cui Gay scriveva i suoi saggi principali, scuole diverse della storia delle idee erano accomunate dalla volontà di recuperare, alle radici, le concezioni moderne della libertà, del cosmopolitismo, dell'impegno e dei valori laici.⁴ Al di là di una lettura complessiva della sua produzione, in queste pagine tenterò di mettere a fuoco talune questioni metodologiche e alcuni nodi problematici relativi all'uso che lo storico ha fatto della categoria di *Enlightenment* e della sua periodizzazione. Toccherò, cioè, temi che lo studioso ha svolto dai primi anni cinquanta alla fine degli anni sessanta.

2. *Peter Gay: l'outsider come insider*

Nel crescere e nell'articolarsi della produzione di Gay, nell'intrecciarsi di studi sulla storia settecentesca e su quella contemporanea, quale dei due filoni ha dato impulso all'altro? È stata la grande ammirazione per David Hume a spingere il giovane ricercatore, fin dal 1944, a riscoprire tracce delle idee dei *philosophes* nell'Ottocento e nel Novecento?⁵ Oppure sono stati i consigli, gli insegnamenti e la bruciante esperienza dell'emigrazione dalla Germania nazista dei maestri e degli amici, che hanno condiviso con lui vicende private e professionali, a destare l'attenzione verso il «partito dell'umanità» del XVIII secolo? Gay stesso si è definito «a European historian - European both by birth and by specialization»:⁶ compiendo gli studi e lavorando nelle università americane, pur vivendo la condizione dell'«outsider», fisicamente lontano dall'Europa, egli ha, infatti, avuto ampiamente modo di coltivare l'interesse per la storia delle idee fiorite nel Vecchio Continente, giovandosi, in tal senso, della lezione di tenace resistenza ai tempi bui che accomunava tanti dei suoi colleghi.

⁴ Ha scritto Furio Diaz: «E quegli anni dalla seconda metà dei Cinquanta alla fine dei Sessanta sono stati appunto dominati dalla volontà o dal tentativo, o magari dalla velleità, della riforma: riforma nella politica internazionale e nella vita interna, nell'economia e nei rapporti sociali, nella vita civile, nell'espressione del pensiero, nell'orientamento della cultura», *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973, p. 8. In proposito cfr. anche P. CASINI, *Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. VII-IX.

⁵ «Since 1944 - ricorda Gay [...] - as an undergraduate at the University of Denver I discovered David Hume», *The Enlightenment: an interpretation. The rise of modern paganism*, New York, Knopf, 1967 (I ed. 1966), p. XII. Cfr. anche *The bourgeois experience* cit., I, p. 514.

⁶ *A loss of mastery. Puritan historians in colonial America*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1966, p. VII.

Nato a Berlino nel 1923, Gay era emigrato negli Stati Uniti allo scoppio della seconda guerra mondiale, trovandosi così inserito in una nuova realtà scolastica, entro la quale avrebbe concluso gli studi superiori e intrapreso i corsi universitari.⁷ Naturalizzandosi nel 1946 e americanizzando il cognome (da Frölich a Gay), il giovane volle marcare la propria identificazione con la comunità che l'aveva accolto, della quale avrebbe condiviso, se pur criticamente, lo spirito democratico.⁸ Negli anni cinquanta, quelli dell'esordio del giovane studioso, la stessa scelta dell'inglese come lingua della comunicazione fra intellettuali segnava la fusione di diversi stili di pensiero in una *koinè*, e per alcuni era un modo ulteriore di tagliare i ponti con scomode radici nazionali.⁹ Gay del resto, pur decidendo di pubblicare, nel corso della sua carriera, pressoché unicamente in inglese, non avrebbe ri-

⁷ Gay ha conseguito: all'Università di Denver il grado di *bachelor of arts* nel 1946; alla Columbia University il *master of arts* nel 1947 e il *doctor of philosophy* nel 1951. È stato poi: alla Columbia *professor of history* dal 1962 al 1969 e *William R. Shepherd professor of history* dal 1967 al 1969; alla Yale University *professor of comparative and intellectual European history* dal 1969, *Durfee professor of history* dal 1970 al 1984, *Sterling professor of history* dal 1984 al 1993. A Yale è attualmente *professor emeritus*. Ha inoltre ricevuto incarichi come *fellow* (alla Princeton University dal 1955 al 1956, all'American Council of Learned Societies dal 1959 al 1960, al Center of Advanced Study in Behavioral Sciences dal 1962 al 1963), come *overseas fellow* (al Churchill College di Cambridge dal 1970 al 1971) e come *visiting fellow* (all'Istituto di Studi di Berlino nel 1984). È membro di diverse società, quali l'American Historical Association e la French Historical Society, e dal 1989 è entrato a far parte dell'American Academy e dell'Institute of Arts and Letters.

⁸ Nell'articolo apparso sulla «R.S.I.» Gay è stato presentato come il figlio di un noto militante della sinistra tedesca negli anni della Repubblica di Weimar, Paul Frölich. Si trattava d'un dato ripreso da diversi storici italiani ed europei, fra cui Cesare Cases, che ne aveva accennato nella sua introduzione a *La cultura di Weimar*, e che, interpellato sulla questione, ha ribadito che la notizia del rapporto fra Peter Gay e Paul Frölich era diffusa non solo in ambiente italiano, ma anche in quello tedesco. In realtà, sin dal 1978, in una nota a margine di *Freud, Jews and other Germans*, Gay aveva raccontato di esser figlio di Moritz Fröhlich, un commerciante di tessuti berlinese emigrato anch'egli negli Stati Uniti in seguito alle persecuzioni razziali, figura curiosa-mente ignorata nel circuito degli studiosi.

⁹ Sull'ondata migratoria cui partecipò Gay cfr. L. FERMI, *Illustrious immigrants: the intellectual migration from Europe 1930-1941*, Chicago, University of Chicago Press, 1968; *The intellectual migration. Europe and America, 1930-1960*, edited by D. Fleming and B. Bailyn, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1969; *The legacy of the German refugee intellectuals*, «Salmagundi», n. speciale, 1969-1970; H. STUART HUGHES, *La grande emigrazione intellettuale*, «R.S.I.», 1970, 4, pp. 951-959; J. M. PALMIER, *Weimar en exil*, vol. I: *Exil en Europe*, vol. II: *Exil en Amérique*, Paris, Payot, 1988, 2 voll.; e, infine, come documento che reca il segno dell'esperienza diretta, K. LÖWITH, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano, Il Saggiatore, 1988 (I ed. Stuttgart, J. B. Metzlersche und C. E. Poeschel, 1986). Sull'esilio, quale tipica istanza nella storia della civiltà occidentale, si vedano F. NEUMANN, *The social sciences*, in *The cultural migration: the European scholar in America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1953, pp. 4-14; P. GAY, *Weimar culture* cit., passim. Sul rapporto fra società civile ed intellettuali americani, R. HOFSTADTER, *Anti-intellectualism in American life*, New York, Vintage, 1966 (trad. it. *Società e intellettuali in America*, Torino, Einaudi, 1968).

nunciato a far uscire saggi anche in tedesco.¹⁰ Per comprendere gli orientamenti culturali con cui egli si incontrò, occorre pensare a quanto si era verificato a partire dagli anni trenta.

In America la volontà di uscire dalla drammatica crisi del Ventinove aveva destato la speranza di coinvolgere gli intellettuali nei progetti del riformismo rooseveltiano. Di riflesso, in sede storica, fin dal decennio precedente l'arrivo di Gay, l'intento di superare le strettoie dei particolarismi ideologici aveva infuso vigore alle indagini sul Settecento e alla ripresa del tema dell'illuminismo. L'avvio di quello che, in questo senso, sarebbe diventato un grande dialogo atlantico si può fissare con una data: il 1932. Era stata allora pubblicata *The Heavenly City of the eighteenth century philosophers* di Carl Lotus Becker, un libro che avrebbe rappresentato, per gli studenti americani, un punto di riferimento fino a quando la generazione di Gay avrebbe guardato, piuttosto, ad altri modelli: i lavori di Ernst Cassirer. Con *Die Philosophie der Aufklärung*, il noto studioso tedesco aveva offerto nel 1932 (alla vigilia del suo esilio volontario) una definizione globale delle *Lumières*, restituendo dignità e spessore al pensiero dei *philosophes*. Colta nella sua novità fondamentale, la filosofia dei Lumi era stata letta tanto per quel che riguardava le ricerche teoriche e i suoi postulati, quanto per ciò che atteneva al suo metodo e ai suoi procedimenti conoscitivi. Partendo da una nozione di spirito nella sua «pura funzione», ma rifiutando l'idea di un semplice passaggio da sistema a sistema (come invece aveva fatto Hegel), Cassirer aveva ricostruito, inoltre, la trasformazione di concetti e problemi in proposte e progetti. Gay avrebbe fatto tesoro di questi spunti, senza trascurare la suggestione esercitata da un altro tema emerso dal dibattito storiografico: quello della crisi di una civiltà, del quale nel 1935 era stato interprete sensibilissimo Paul Hazard, e che negli anni quaranta aveva ispirato diversi tentativi di individuare le origini dell'illuminismo.¹¹

¹⁰ Cfr. *Begegnung mit der Moderne. Deutsche Juden in der deutschen Kultur*, in *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914*, Tübingen, Mohr, 1976, saggio poi ripreso in *Freud, Jews and other Germans* cit. In un articolo, scritto per il «New York Times» nell'agosto 1976, Gay spiegava il proprio atteggiamento (tutt'altro che una rimozione) nei confronti del Paese d'origine, che si trovava allora sconvolto dalla nuova ondata di violenza del terrorismo. A oltre trent'anni dal trasferimento negli Stati Uniti, egli invitava a una riflessione sulla Repubblica Federale tedesca (una democrazia in lotta con i suoi traumi, uno Stato in cerca di una ridefinizione dei limiti del liberalismo e dei benefici di una civile convivenza), guardando al futuro sulla scorta dell'esempio di chi si era battuto per contrastare il regime hitleriano.

¹¹ C. L. BECKER, *The Heavenly City of the eighteenth century philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932 (trad. it. Napoli, Ricciardi, 1946). E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932 (trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1936, nuova ed. 1967).

All'indomani della seconda guerra mondiale, come reazione ai demoni del fascismo e del nazismo, il grande *revival* neoilluministico si ricollegava, d'altro canto, alle ricerche già avviate in Francia e in Inghilterra, non meno che negli Stati Uniti. Nei Paesi in cui il filo di continuità con i suoi valori non era mai stato del tutto reciso, il recupero della *philosophie* laica e militante dei Lumi avvenne, ad un tempo, sul terreno letterario e ideologico, risalendo alle matrici della riflessione sui diritti dell'uomo, sull'eguaglianza, sulla tolleranza, sulla libertà individuale, sulla filantropia, sul progresso.

Sono stati dunque situazioni politiche e orientamenti culturali a portare Gay ad interpretare l'illuminismo come una straordinaria avventura, e, insieme, come un problema da scandagliare tanto nelle radici, legate al passato, quanto nelle propaggini, tese verso il futuro. Dagli anni quaranta ad oggi lo storico ha coltivato dapprima gli studi filologici, la sociologia e le scienze politiche, interessandosi di logica e di epistemologia (di autori come Ludwig Joseph Wittgenstein e John Austin, di neopositivisti quali Ernest Nagel e Carl Gustav Hempel), fino a dedicarsi, con una curiosità sempre più motivata, all'approfondimento delle teorie psicoanalitiche. In tal senso, se da giovane laureato Gay aveva tentato timidi approcci con testi di psicoanalisi partendo da Erich Fromm, da studioso maturo egli ha successivamente rivisto le proprie scelte convincendosi della maggiore utilità, per il suo campo di ricerca, delle tesi ortodosse freudiane. Di qui la decisione di perfezionarsi, dal 1976 al 1983, al Western New England Institute for Psychoanalysis, istituto dal quale sarebbe uscito «graduate in research» rimanendone membro. Il suo gusto letterario ha trovato poi una fondamentale fonte d'ispirazione (e una lezione su come applicare concetti filologici e sociologici a opere di natura storica) in un saggio classico: *Mimesis* di Erich Auerbach.¹² Ciò che emerge vistosamente dai lavori di Gay è, in

P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935, 3 voll. (I trad. it. Torino, Einaudi, 1946), seguito da *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin, 1946 (e 1963). Su Cassirer cfr. G. RAO, *Introduzione a Cassirer*, Roma-Bari, Laterza, 1991 (corredato di un'amplissima bibliografia). Fra i saggi che negli anni quaranta, sulle tracce di Hazard, furono dedicati al problema delle origini dei Lumi si possono ricordare: R. LE NOBLE, *Mersenne, ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943 (II ed. 1971), R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943, H. BUSSON, *La religion des classiques*, Paris, PUF, 1948. Sulla storiografia degli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta cfr. G. RICUPERATI, *Le categorie di periodizzazione e il Settecento. Per una introduzione storiografica*, «Studi settecenteschi», XIV, 1994, pp. 63-84.

¹² Ed. orig. Bern, Francke, 1946; ed. it. a cura di A. Roncaglia, Torino, Einaudi, 1964, 2 voll. Sul grande storico della letteratura e filologo romanzo, e sulla fortuna dei suoi studi in America, cfr. H. LEVIN, *Two Romanists in America: Spitzer and Auerbach*, in *The intellectual migration* cit., pp. 463-484. Quanto all'interesse per la psicoanalisi in ambiente americano, si può rinviare in generale a J. TOSH, *Introduzione alla ricerca storica*, Firenze, La Nuova Italia, 1989, pp.

sostanza, un'intuizione originale della complessità degli elementi presenti nelle *Lumières*, accanto all'esigenza di restituirne, comunque e soprattutto, l'autonomia e la coerenza.

Dagli anni cinquanta ai settanta questo implicava misurarsi con delicate questioni metodologiche. In quei decenni in Europa, nell'ambito della storia sociologica (cui andavano le preferenze degli studiosi), godevano di un crescente successo le proposte dello strutturalismo e della metodologia seriale o quantitativa delle «Annales». Tali scelte si erano inizialmente concentrate sui cicli economici di lungo periodo, per toccare poi la circolazione dei libri, l'organizzazione delle accademie scientifiche e letterarie (si pensi ai lavori dei francesi Roche e Chartier, oltre che dell'americano Darnton) e infine lo studio delle «mentalità», dell'«immaginario sociale», della cultura popolare (in senso antropologico). Vi era sottesa una gerarchia di strati (i dati economici e demografici come base, la struttura sociale quale zona intermedia, e da ultimo gli sviluppi delle idee, della religione e della politica) che, pur consentendo di esplorare settori del passato prima sconosciuti, rischiava di mettere tra parentesi la storia intellettuale, o di ridurla ad una pura increspatura sovrastrutturale. Davanti a queste ipotesi, Gay non ha potuto fare a meno di interrogarsi valutando le proprie prospettive, ben consapevole, del resto, che «history is easier to write than to define».¹³ E il suo interesse per una matrice di tipo illuministico affiora chiaramente là dove egli ha parlato di «storia come pensiero critico del passato».

In *Historians at work*, tra 1972 e 1975, giustificando la tesi secondo cui la disciplina storica sarebbe iniziata propriamente con i Greci, lo studioso assumeva un punto di vista «più aperto» rispetto alla posizione storiografica che era stata degli storicisti e, nel contempo, più rigoroso rispetto a quella visione «permissiva» che mira ad includere qualsiasi resoconto del passato nella categoria di storia. La propensione ad un'indagine delle vicende umane disincantata (secolare per definizione) veniva contrapposta a una categoria di segno contrario: il «pensiero mitico». Nel dividere le espressioni del pensiero in forme «critiche» e forme «mitiche», Gay ha in-

93, 99-100, e a J. DEMOS, *Oedipus and America: historical perspectives on the reception of psychoanalysis in the United States*, «The Annual of psychoanalysis», VI, 1978, pp. 23-39, e, in particolare, sulla discussione e diffusione dei metodi freudiani all'Università di Yale, a M. JAHODA, *The migration of psychoanalysis: its impact on American psychology*, in *The intellectual migration cit.*, pp. 420-445.

¹³ *Historians at work*, edited by P. Gay, G. J. Cavanaugh, V. G. Wexler, vol. I, New York, Harper and Row, 1972-1975, p. ix. Tra virgolette è una traduzione di chi scrive, dall'edizione originale in inglese.

teso, cioè, evidenziare una sorta di doppia fenomenologia, dicendola peraltro raramente rintracciabile «in tutta la sua purezza»:

civilizations dominated by myth often developed highly sophisticated modes of reasoning; conversely, civilizations practicing criticism have often harbored elements of myth.

Privilegiando la fortuna che il modello antico aveva conosciuto attraverso i secoli, lo storico ha, in ogni caso, messo in luce il «felice uso di schemi propri della classicità», individuando, a partire dal primo Trecento, l'età di Petrarca, la precisa volontà, da parte degli umanisti, di «pensare l'antichità in quanto antichità». Una volta acquisito, dal XIV secolo in avanti, il senso della propria distanza da autori quali Livio e Tacito, alla piena padronanza della lezione offerta dai classici si sarebbe arrivati, di fatto, secondo Gay, soltanto grazie a un «grande quartetto» di storici illuministi del Settecento: Hume, Robertson, Voltaire e Gibbon.¹⁴ Così scrivendo, Gay si ricollegava direttamente alle speculazioni di Ernst Cassirer, che in *Philosophie der symbolischen Formen*¹⁵ aveva fornito una spiegazione puntuale di un binomio (pensiero critico/pensiero mitico) attinto e riplasmato a partire dalle riflessioni di Kant, Goethe, Hegel e Heine. A tali suggestioni lo storico ha saputo combinare categorie interpretative elaborate dagli studiosi dell'Istituto Warburg (basti citare i lavori di un Erwin Panofsky e di un Fritz Saxl) e, soprattutto, la nozione freudiana di «mentalità mitopoietica».¹⁶

L'ambizione di Gay è stata, in sostanza, quella di realizzare una «storia

¹⁴ *Ivi*, vol. I, p. XIII; vol. II, p. x.

¹⁵ Berlin, B. Cassirer, 1923, 1925 e 1929, 3 voll. (trad. ingl. New Haven, Yale University Press, 1953-1957, 3 voll.; ed. it. Firenze, La Nuova Italia, 1961, 1964 e 1966, 3 voll. in 4 tomi).

¹⁶ Per un chiarimento di tale concetto cfr. *The rise of modern paganism* cit., p. 185. Quanto ad Aby Warburg, il promotore del noto Istituto che fra 1934 e 1936, per sopravvivere alla stretta del regime nazista, fu trasferito da Amburgo a Londra grazie all'impegno speso soprattutto da Saxl, si vedano *Aby Warburg*, in G. PASQUALI, *Pagine stravaganti*, Firenze, Sansoni, 1968; G. BING, *Introduzione*, in *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, Firenze, La Nuova Italia, 1966; E. GARIN, *Introduzione*, in F. SAXL, *La storia delle immagini*, Bari, Laterza, 1965; C. GINZBURG, *Da Aby Warburg a Ernst H. Gombrich*, «Studi medievali», 1966; S. FERRETTI, *Il demone della memoria. Simbolo e tempo storico in Warburg, Cassirer, Panofsky*, Casale Monferrato, Marietti, 1984. Alla biografia classica, disponibile in traduzione italiana (E. H. GOMBRICH, *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, Milano, Feltrinelli, 1983), si confronti ora F. CERNIA SLOVIN, *Aby Warburg. Un banchiere prestato all'arte. Biografia di una passione*, Venezia, Marsilio, 1995. Sulla Biblioteca dell'Istituto cfr. F. SAXL, *La storia della Biblioteca Warburg*, in E. H. GOMBRICH, *Aby Warburg* cit., pp. 277-290; D. CANTIMORI, *Conversando di storia*, Bari, Laterza, 1967, pp. 179-184; S. SETTIS, *Warburg continuatus. Descrizione di una biblioteca*, «Quaderni storici», 1985.

sociale delle idee» intesa come tentativo di conciliare due tendenze (se ne tracciavano i contorni fin dal 1964, in *The party of humanity*): l'osservazione nitida e rarefatta delle più alte manifestazioni del pensiero da un lato, e l'indagine dei complessi condizionamenti contestuali (che entrano in gioco in ogni formulazione teorica o esperienza intellettuale) dall'altro. Se gli storici delle idee erano in cerca di nuove vie per affrontare i temi delle proprie indagini – scriveva Gay –, di recente essi si erano orientati in due direzioni: una «history of ideas» così come era stata concepita da Arthur O. Lovejoy e dai suoi discepoli, e quella che si potrebbe definire una «sociologia politica delle idee» tentata da molti storici sociali americani. Per quanto lo riguardava, Gay si diceva propenso a sintetizzare e superare, insieme, le due scuole:

the social history of ideas [...] is guided by a single, simple principle: ideas have many dimensions. They are expressed by individuals, but they are social products.¹⁷

Tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta lo storico giungeva, così, a formulare un metodo attento sia alle differenze fra un'idea e l'altra sia ad alcuni denominatori comuni fra esse (l'influenza esercitata sul pensiero dall'inconscio, dalle tradizioni culturali, dalla società, dalla politica e dall'economia). «Le idee – scriveva – si irradiano in due sensi: si muovono orizzontalmente, scontrandosi con altre idee del loro tempo e in rapporto di reciproca influenza con la società in cui sono nate e hanno una funzione. E si muovono verticalmente, nel futuro, per essere raccolte, usate, mal usate, analizzate [...]. A loro volta le idee ricevono impulsi da due direzioni: orizzontalmente, da altre idee e dalla società; verticalmente, dal passato. Ogni idea [...] ci si presenta come un arazzo».¹⁸

Era evidente, del resto, che, quando Gay rivendicava i meriti della storiografia prodotta dai Lumi, egli non nascondeva una simpatia diretta e un coinvolgimento personale. È sufficiente leggere in controluce le pagine di *The party of humanity* (1964) per scoprirlo già nei panni del novello *philosophe*: secondo Gay Voltaire fu non solo il primo a fare della «civilization» il tema specifico dell'indagine storica, ma fu anche uno dei primi ad essere

¹⁷ *The party of humanity. Essays in the French Enlightenment*, New York, Knopf, 1964, pp. IX-X.

¹⁸ *The social history of ideas. Ernst Cassirer and after*, in *The critical spirit. Essays in honor of Herbert Marcuse*, Boston, Beacon Press, 1967, qui citato dall'ed. it.: *La storia sociale delle idee. Ernst Cassirer e dopo*, in *Lo spirito critico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1974, p. 135.

rigorosamente secolare nell'analisi delle cause che muovono la storia. Le opere storiche voltairiane sarebbero state, cioè, autentiche ricostruzioni dello «spirito» di un'età, capaci di rendere un tessuto di istituzioni in cui le forme di governo, la politica, le ambizioni sociali, la produzione artistica rappresentavano elementi strettamente connessi tra loro, costituendo un complesso di fattori assai più rilevanti di qualsiasi dettaglio o aneddoto che riguardasse battaglie o intrighi di corte.¹⁹

3. *Primi approcci all'illuminismo (1954-1956)*

Esordendo nel 1952 con *The dilemma of democratic socialism. Eduard Bernstein's challenge to Marx*,²⁰ il giovane storico rendeva omaggio all'insegnamento e all'amicizia di Richard Hofstadter,²¹ dal quale aveva ereditato l'interesse per il rapporto dell'intellettuale con la società. Nel volgere di un paio di anni l'attenzione di Gay si sarebbe spostata dal dibattito in ambito socialista alle ricerche sull'illuminismo, una scelta che sarebbe rimasta prevalente, anche se non esclusiva, per un ventennio circa. Nel libro del 1952 non mancavano, del resto, precisi indizi di quelli che di lì a poco sarebbero divenuti nuovi oggetti d'indagine, a partire dal motivo centrale del discorso: l'idea di riformismo (e il suo valore).

Il «dilemma» che aveva giocato nel destino della socialdemocrazia tedesca (abbandonare temporaneamente i metodi democratici per prendere il potere, oppure rischiare l'impotenza politica perseverando nell'osservare le procedure parlamentari) risultava attuale e nient'affatto risolto quando Gay scriveva. Mentre l'attività di Bernstein era vista come un'affascinante ricerca di vie pacifiche allo scopo di preparare il successo del socialismo sul

¹⁹ *The party of humanity* cit., p. 24. Come ha osservato Lester Gilbert Crocker, mentre storici quali Becker, Gay e Cobban hanno, implicitamente o meno, fatto intendere una calda adesione alla civiltà dei Lumi, altri (Cassirer, Hazard, Ehrard, Gusdorf, e lo stesso Crocker) hanno invece personalmente negato un'identificazione così diretta. Cfr. L. G. CROCKER, *The Enlightenment: problems of interpretation*, in *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, vol. I, Napoli, Jovene, 1985, p. 19.

²⁰ New York, Columbia University Press, 1952, e New York-London, Collier-Macmillan, 1962.

²¹ Un suo commosso ricordo è nella prefazione di *Style in history* cit. Di Hofstadter, Gay ha incluso in *Historians at work* cit. (vol. IV, p. 384 e sgg.) stralci di *The age of Reform* (New York, Knopf, 1955), un testo che egli aveva contribuito a rivedere, insieme con il maestro, prima della pubblicazione. Su questo versatile docente di storia americana presso la Columbia University cfr. L. A. CREMIN, *Richard Hofstadter, 1916-1970. A biographical memoir*, Syracuse-New York, National Academy of Education, 1972.

capitalismo, il fallimento di un tale revisionismo veniva interpretato come un fattore determinante nella sconfitta non solo di un uomo, ma anche dell'intera Germania. In questo senso, lo storico si dimostrava già perfettamente consapevole del condizionamento e dello scambio che possono esistere, a dispetto di una pur energica azione individuale, fra un contesto particolare ed elaborazioni teoriche. In anticipo rispetto al quadro ideologico ed intellettuale americano, egli inaugurava un filone di studi che avrebbe messo a fuoco le origini della socialdemocrazia tedesca orientandosi a recuperare non già l'ortodossia del movimento marxista, bensì i programmi per combattere (concretamente) le ingiustizie sociali. Ed è tanto più significativo che anche a proposito del pensiero politico degli illuministi Gay avrebbe parlato di lì a non molto di un «dilemma» («to dissolve the incompatibility of freedom and reform»)²².

Leggendo oggi – a distanza di tempo, e cioè conoscendo l'evoluzione delle indagini compiute dallo storico – il ritratto del socialdemocratico tedesco e la biografia di Voltaire uscita nel 1959 (sulla quale tornerò fra poco), è possibile cogliere la volontà, da parte dello studioso, di porre in risalto percorsi e scelte affini fra queste due figure di riformatori, pur separate da un secolo e mezzo di vicende ed esperienze. Di esse Gay ha messo in luce – tenendo sullo sfondo le specifiche situazioni sociali, istituzionali e filosofiche – il cosmopolitismo, il realismo, la dedizione a un «criticismo sociale» che era stato, insieme, un metro di giudizio, un criterio d'azione e un valore. E che a ispirare e guidare la stesura di *The dilemma of democratic socialism* sia stato Franz Neumann²³ (quell'«Aufklärer» che aveva indirizzato lo storico ad occuparsi delle opere di Cassirer, e al quale è stato poi dedicato *Voltaire's politics*) risulta particolarmente indicativo.

²² *The Enlightenment: an interpretation. The science of freedom*, New York, Knopf, 1969, p. 498, cui si confronti *The dilemma* cit., p. 7. Sulle indagini pionieristiche dedicate da Gay alla socialdemocrazia tedesca cfr. W. HARVEY MAEHL, *Recent literature on the German socialists, 1891-1932*, «The Journal of modern history», XXXIII, n. 3, September, 1961, pp. 292-306; D. W. MORGAN, *The father of revisionism revisited: Eduard Bernstein*, «The Journal of modern history», LI, n. 3, September 1979, pp. 525-532; R. A. FLETCHER, *Cobden as educator: the free-trade internationalism of Eduard Bernstein, 1899-1914*, «The American historical review», LXXXVIII, n. 3, June 1983, pp. 561-578; K. H. JARAUSCH, *German social history-American style*, «Journal of social history», Winter, 1985, pp. 349-350.

²³ Di questo studioso sono disponibili in edizione italiana: *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, intr. di E. Collotti, Milano, Feltrinelli, 1977; *La teoria dell'imperialismo razziale e la «fine» del capitalismo finanziario*, in *Imperialismo e sistema capitalista mondiale*, a cura di G. Arrighi, Napoli, Liguori, 1979, pp. 17-54; *Il diritto del lavoro fra democrazia e dittatura*, Bologna, Il Mulino, 1983; *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, II ed. Bologna, Il Mulino, 1984. Su Neumann cfr. H. STUART HUGHES, *Franz Neumann between marxism and liberal democracy*, in *The intellectual migration* cit., pp. 446-462.

Due anni dopo la pubblicazione di *The dilemma of democratic socialism*, nel 1954, Gay traduceva e curava, confrontandosi con uno dei principali interpreti della rilettura del XVIII secolo, due articoli che Ernst Cassirer aveva scritto nel 1932: *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*.²⁴ In quell'occasione Gay rilevava che, se l'approccio «razionalistico» di Cassirer alla biografia roussoiana si prestava ad essere criticato, era perché esso aveva trascurato il contributo di Freud e della psicoanalisi.²⁵ In ogni caso, a distanza di anni dalla loro edizione in inglese, Gay ha ribadito di considerare i saggi cassireriani come una svolta interpretativa, in quanto, stabilendo un rapporto dinamico fra esperienze, pensiero ed opere di Rousseau (cogliendoli cioè *in fieri*, anziché *in esse*), Cassirer aveva avuto il merito di scoprire, entro una tale congerie di motivi, una sorta di «etica pre-kantiana»: la coscienza della libertà e l'idea della legge, inseparabilmente connesse fra loro.²⁶ Al di là di facili stereotipi, negli articoli del 1932 era emerso così un ritratto completo del Ginevrino, per quanto non definitivo.

Sempre nel 1954 il giovane storico si metteva alla prova con un'altra traduzione, che gli consentiva di esaminare il manifesto classico dei Lumi: il *Was ist Aufklärung?* di Kant. Contemporaneamente, egli offriva già una lettura originale del pensiero dei *philosophes* con l'articolo *The Enlightenment in the history of political theory* (uscito dapprima in «Political science quarterly», incluso poi, a stralci, nel capitolo finale di *The party of humanity*), un testo nel quale giustificava il fatto che non tutti gli illuministi avessero creduto nell'idea di un progresso automatico.²⁷ E ciò va fatto notare perché Gay è stato uno dei primi ad affrontare, ma anche a circoscrivere, il problema dell'incidenza del

²⁴ E. CASSIRER, *The question of Jean Jacques Rousseau*, translated and edited with an introduction and additional notes by P. Gay, New York, Columbia University Press, 1954. Gli articoli (trad. it.: *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, Firenze, La Nuova Italia, 1938) erano usciti in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI, 1932, pp. 177-213, 479-513, ed erano stati anche sintetizzati, in francese, in *L'unité dans l'oeuvre de Jean Jacques Rousseau*, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», XXXII, n. 2, aprile-giugno 1932, pp. 46-66.

²⁵ Cfr. l'introduzione a *The question of Jean Jacques Rousseau* cit., p. 24.

²⁶ Nel 1967 Gay scriveva (*La storia sociale delle idee* cit., p. 141) che, per la maggior parte, il Rousseau di Cassirer era ancora il Rousseau degli studiosi. E sei anni dopo egli confermava (*The Enlightenment: a comprehensive anthology*, New York, Simon and Schuster, 1973, p. 195) il suo giudizio su *Das Problem Jean Jacques Rousseau*, dicendo che si era trattato di «a brilliant essay».

²⁷ I. KANT, *What is Enlightenment?*, translated by P. Gay, in *Introduction to contemporary civilization in the West*, vol. I, New York, Columbia University Press, 1954, pp. 1071-1076. P. GAY, *The Enlightenment in the history of political theory*, «Political science quarterly», September 1954, 3, pp. 374-389.

pessimismo e della consapevolezza dei limiti umani nel secolo delle *Lumières*.²⁸

Lo studioso era dunque pronto a partecipare a un dibattito fra specialisti quando, nel 1956, fu organizzato un convegno per fare il punto su un libro conosciutissimo nelle scuole americane: *The Heavenly City of the eighteenth century philosophers* di Carl Lotus Becker, uscito a New Haven nel 1932.²⁹ Accompagnata da una vasta eco fin dalla sua pubblicazione, l'opera si era presentata come una precoce alternativa, non priva di paradossi, agli argomenti proposti da Cassirer. Contro una linea interpretativa volta ad evidenziare i legami fra rinascimento e illuminismo, Becker aveva ricostruito un altro grande filone di continuità: quello fra Medio Evo ed età dei Lumi. Secondo lo storico americano, all'origine del mondo moderno ci sarebbe stata la rottura epistemologica non del XVIII, ma del XIX secolo, l'epoca caratterizzata dalla rivoluzione industriale. In questo modo, l'utopia del Settecento era stata ricollegata al passato e intesa come una sorta di secolarizzazione della teoria agostiniana della «città celeste». Al convegno del 1956 intervennero allievi di Becker e alcuni suoi colleghi. Non si trattò, tuttavia, di mettere in dubbio il frutto di una carriera spesa al servizio della ricerca, quanto piuttosto di aggiornare il giudizio su *The Heavenly City*, in anni che avevano assistito alla riproposta, da parte di un filosofo come

²⁸ In quegli anni lo *Shorter Oxford English dictionary* (a proposito del quale si vedano le riflessioni di Gay in *The party of humanity* cit., p. 263) definiva ancora l'illuminismo «shallow and pretentious intellectualism, unreasonable contempt for authority and tradition». Sull'idea di progresso e la sua storia cfr. C. FRANKEL, *The faith of reason. The idea of progress in the age of reason*, New York, King's Crown Press, 1948; R. V. SAMPSON, *Progress in the age of reason*, Melbourne, Heinemann, 1956; A. CENTO, *Condorcet e l'idea di progresso*, Firenze, Parenti, 1956; M. J. CONDORCET, *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di M. Minerbi, Torino, Einaudi, 1969. Quanto al tema del pessimismo, si confrontino H. S. VYBERG, *Historical pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958; G. R. CRAGG, *Reason and authority in the eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964. Non si può tacere il profondo rinnovamento degli studi sull'eudemonismo settecentesco che è stato offerto dalle indagini di Robert Mauzi (in particolare con *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1960), di cui un bilancio è stato tentato in L. G. CROCKER, *A new interpretation of the eighteenth century: Mauzi's L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*, «Modern language quarterly», 1963, pp. 79-87, e in ID., *Recent interpretations of French Enlightenment*, «Journal of world history», 3, 1964, pp. 450-451. La premessa a un tale filone di ricerche si può ricondurre a P. HAZARD, *Le problème du mal dans la conscience européenne du dix-huitième siècle*, «The Romanic review», XXII, 1941, p. 147 e sgg.

²⁹ Del simposio, che si tenne alla Colgate University, sono stati raccolti gli atti in *Carl Becker's Heavenly City revisited*, edited by R. O. Rockwood, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1958. Si tenga presente che del libro di Becker, che era stato pubblicato nel 1946 oltre che in tedesco anche in italiano (su suggerimento di Benedetto Croce), esistevano nel 1957, in America, già dieci edizioni.

Karl Löwith, dell'idea che l'«irreligione del progresso» illuminista fosse stata «una sorta di religione derivata dalla fede cristiana in un fine futuro», «un *eskaton* indeterminato e immanente al posto di quello determinato e trascendente». ³⁰

Durante il simposio, Gay (insieme con Henry Guerlac, Walter Dorn, Ralph Bowen) si trovò fra coloro che sostennero le tesi più critiche verso Becker. Muovendo da riflessioni storiche e filosofiche, Gay polemizzò sulla base di ragioni strettamente metodologiche.³¹ Egli sapeva di trovarsi di fronte all'opera di un *liberal*, nata in un momento di crisi che aveva investito persone e nazioni. Ma era convinto anche che Becker avesse voluto provocare il pubblico con un *jeu d'esprit*, una raccolta di aforismi e paradossi sicuramente capace di presa sui lettori grazie all'abilità stilistica dell'autore. L'esigenza dei *philosophes* di distanziarsi dal mondo cristiano era stata sminuita – secondo Gay – riconducendo il serio impegno di un gruppo di intellettuali alla semplice e riduttiva scelta di chierici medievali in foggie moderne, ingrati ed immemori eredi della tradizione cristiana. Quello di Becker sarebbe stato, cioè, un tentativo di ritrovare nel pensiero di Voltaire, Hume, Diderot, d'Holbach non ciò che essi avevano portato di nuovo e di storicamente fecondo, ma ciò che era coinciso sostanzialmente con alcune, fondamentali idee elaborate in passato: l'idea di legge naturale, di moralità, d'immoralità. In una tale ricostruzione retroattiva (pur se condotta con *charme* e grande dottrina), l'errore di fondo consisteva, per Gay, in una nozione fallace di continuità e in una mancata restituzione della complessa realtà storica, che si può ricavare solo dall'attenta analisi di un contesto specifico. Porre sullo stesso piano il razionalismo tomistico e quello voltairiano significherebbe operare una semplificazione scorretta. Tommaso d'Aquino e Voltaire avevano entrambi creduto che il potere della ragione fosse limitato, ma – osservava Gay – mentre per il primo ciò che è inaccessibile all'uomo era il fondamento della teologia, per il secondo quanto non è razionalmente pensabile era apparso una pura chimera. Quanto alla

³⁰ K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (con una prefazione di Pietro Rossi utile per inquadrare la formazione dell'allievo di Husserl e di Heidegger e la sua forte carica di relativismo storico e speculativo), Milano, Comunità, 1963 (ed. originale *Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, poi, con la correzione del titolo, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953).

³¹ Per un puntuale raffronto tra la nozione continuista di illuminismo sostenuta da Becker e quella secolare e di profonda rottura adottata da Gay cfr. R. EMERSON, *Peter Gay and the Heavenly City*, «Journal of the history of ideas», XXVIII, 1967, pp. 383-402.

questione della legge naturale (che Becker aveva presentato come un filo rosso fra Medio Evo ed età dei Lumi), essa veniva ricondotta dal giovane studioso, piuttosto che a una matrice cristiana, a una reminiscenza stoica.³² Gay contrappose allora al concetto di continuità fra cristianesimo ed illuminismo (che era stato individuato da Becker) una propria idea di continuità: quella che era esistita fra Bentham, Hegel e i loro ispiratori (Hume e Turgot). Dopo lo studio dedicato a Bernstein, egli preannunciava, così, le ricerche che, a distanza di qualche anno, avrebbe compiuto sulle affinità – dietro gli apparenti contrasti – tra *philosophes* e intellettuali otto e novecenteschi.

4. *Da Voltaire's politics (1959) a The party of humanity (1964)*

Il percorso d'indagine seguito da Gay, a giudicare dal succedersi delle sue pubblicazioni, va dal particolare al generale. Il lettore viene portato dallo storico ad accostarsi all'idea di illuminismo per gradi: da un tema più delimitato ad uno più vasto, e cioè dalla biografia voltairiana alla ricerca dell'unità di fondo delle *Lumières* francesi, infine alla definizione della cultura dei *philosophes*.

Il primo libro importante di Gay sull'illuminismo è stato *Voltaire's politics. The poet as realist*, del 1959. Nel 1961 un attento interprete del fenomeno delle *Lumières* quale Furio Diaz esprimeva, non a caso, un giudizio molto positivo sui risultati di questo lavoro, affermando, in sintonia con Gay, che la storia delle idee illuministiche si sarebbe dovuta scrivere senza peccare di nostalgie letterarie e senza usare raffronti con teorie di età posteriori, ma ponendo i *philosophes* in un «rapporto effettuale» con la realtà del loro tempo, una realtà su cui essi avevano voluto influire proprio per averne colto necessità e tendenze.³³ Con *Voltaire's politics* Gay si inseriva

³² Cfr. C. BECKER, *La città celeste dei filosofi settecenteschi*, trad. di U. Morra, Napoli, Ricciardi, 1946, pp. 2-3. A questo tema, in relazione al pensiero di Voltaire, Gay avrebbe dedicato una delle appendici di *Voltaire's politics. The poet as realist*, Princeton, Princeton University Press, 1959, pp. 343-346 (trad. it., *Voltaire politico. Il poeta come realista*, Bologna, Il Mulino, 1991). Si vedano anche *The rise of modern paganism* cit., pp. 299-300, e *The science of freedom* cit., pp. 456-459, dove il giusnaturalismo viene letto come un retaggio metafisico secentesco destinato a essere progressivamente eliminato nel corso del Settecento, e l'attacco di Hume al diritto naturale è considerato più importante della difesa che ne aveva fatto invece, fra gli altri, Diderot.

³³ F. DIAZ, *Punti di vista sulla storia dell'illuminismo*, «R.S.I.», LXXIII, 1961, p. 93. L'apprezzamento da parte di Diaz del libro di Gay non è stato casuale, dato che lo storico italiano ha continuato a difendere, contro il trionfante ottimismo scientifico delle discipline sociali ed eco-

in un clima di rinnovamento degli studi voltairiani che stava conoscendo echi in diversi Paesi, costituendo l'oggetto di un fecondo confronto internazionale.

In Francia nel 1956 René Pomeau si era misurato con l'esplorazione dell'atteggiamento religioso del *philosophe*, dando risalto alle antinomie di pensiero e di coscienza attraverso la più tradizionale analisi psicologica (*La religion de Voltaire*). Un paio di anni dopo in Italia Furio Diaz, facendo appello agli ideali della laicità e della tolleranza, aveva contribuito a riabilitare l'immagine dello storiografo (*Voltaire storico*). Sempre nel 1958 in Inghilterra John Henry Brumfitt si era occupato, in *Voltaire historian*, delle fonti d'ispirazione (soprattutto Bayle, Fontenelle, Lenglet Dufresnoy), della metodologia e della filosofia della storia utilizzate dall'illuminista francese, mettendone in luce sì la vena scettica, ma anche, nel suo progressivo, complesso ed asistemático maturare, l'interesse per tre questioni essenziali: come determinare il significato degli eventi, come individuarne le cause, come penetrare l'«esprit des hommes». Le edizioni critiche curate, a cominciare dai primi anni cinquanta, da Theodore Besterman (*Voltaire's notebooks* e *Voltaire's correspondence*), insieme con gli approfondimenti delle tematiche voltairiane usciti su «Studies on Voltaire and the eighteenth century», avevano costituito per Gay strumenti indispensabili.

In ogni caso, la prefazione di *Voltaire's politics* si apriva lamentando il fatto che, per quanto fosse stato di recente sondato il Voltaire quotidiano e quello alle prese con questioni stilistiche, letterarie e filosofiche, mancasse l'approfondimento del pensiero politico del *philosophe*, oltre a una corretta contestualizzazione delle sue idee.³⁴ Fin dal titolo, del resto, Gay evidenziava un binomio (politica-realismo) che sarebbe rimasto, nei suoi studi successivi, una delle chiavi di lettura dell'illuminismo da lui preferite. Il prologo muoveva dalla constatazione dell'insufficienza della storiografia che, a partire dall'Ottocento, si era sedimentata sul *philosophe* francese: una letteratura responsabile di aver fissato *clichés* come l'astrattezza, la superficialità, l'incostanza, l'opportunismo del pensatore.³⁵ E il pregio di queste pa-

nomiche, un modello di ricerca saldamente legato alla dimensione politica, alla valutazione della creatività individuale, a un metodo di tipo qualitativo. Fra le recensioni in cui si sottolinea la novità di una biografia intellettuale come *Voltaire's politics*, si vedano quelle di A. COBBAN, «The American historical review», LXV, n. 1, October 1959, pp. 119-120, e di A. M. WILSON, «The Journal of modern history», XXXII, n. 1, March 1960, p. 62.

³⁴ *Voltaire's politics* cit., p. VII.

³⁵ Da Herder a Schiller, Chateaubriand, De Maistre, Byron, Carlyle, fino al *Dictionnaire des idées reçues* di Flaubert, a Tocqueville, Burckhardt, Taine, Faguet, Gay ripercorre le immagini (il

gine è che, ancorando vicende ed opere al terreno in cui erano maturate (utilizzando, per esempio, ampie citazioni epistolari), esse restituiscono l'immagine credibile non di un teorico, ma di un *philosophe* che, senza approdare mai a un unico, fondamentale trattato, aveva via via adeguato le proprie idee a situazioni concrete. Se si mette in rilievo la visione politica, poi, è perché in tale campo si rintraccia l'espressione più acuta dell'intelligenza di Voltaire. L'attività del *littérateur engagé* non era stata determinata da principi metafisici: egli non aveva pensato di definire la separazione della politica dall'economia, dalla religione, dall'etica, quanto di intervenire contemporaneamente su questioni fiscali, religiose, morali, oltre che diplomatiche. Delle matrici intellettuali dell'illuminista, Gay delinea così, più che i contorni statici, le fasi di evoluzione: dallo scetticismo, al libertinismo, all'empirismo, a un *royalisme* non già dottrinario bensì strategico (una versione aggiornata dell'antica *thèse royale*), fino a un deismo critico e, insieme, positivo. In una personalità tanto complessa, lo storico individua una sorta di trinità ideale («great trinity»), ispiratrice di un autentico progetto politico: e cioè l'idea di tolleranza, la convinzione del potere rivestito dalle leggi e la strenua difesa della libertà d'opinione, tre condizioni che potrebbero offrire all'uomo l'opportunità di vivere con dignità e felicità («in dignity and in happiness»).

Attraverso gli spostamenti di Voltaire il libro ricostruisce un affresco articolato, in cui il divenire del pensiero del *philosophe* viene collocato nel tempo e nello spazio. Il primo capitolo è dedicato alle esperienze dell'illuminista in Inghilterra (*England: a nation of philosophers*), il secondo alle vicende vissute in Francia (*France: the king's party*), il terzo ai contatti con la Prussia (*Prussia: Sparta in a cold climate*), il quarto ai rapporti con Ginevra (*Geneva: Calvin's three cities*), il quinto e il sesto a Ferney, all'inasprirsi delle polemiche anticlericali e al caso Calas (*Ferney: the poisonous tree* e *Ferney: the man of Calas*), il settimo al rientro a Parigi dell'ormai vecchio Voltaire (*France: constitutional absolutism*). Tre appendici affrontano infine: il tema della legge naturale così come fu interpretato nelle opere voltairiane, il problema della datazione delle *Idées républicaines*, il poco chiaro (solo apparente secondo Gay) atteggiamento anti-semita del *philosophe*.

Per il Voltaire descritto da Gay, le relazioni fra gli uomini, gli aggiusta-

cinico, l'umanitario, il servile, il cortigiano, il critico impietoso, il deista, l'ateo, persino il mistico e il cospiratore corrotto) che hanno restituito una caricatura anziché il profilo del personaggio (*Voltaire's politics* cit., *Prologue*, pp. 3-32). Lo storico polemizzava, in particolare, contro Leo Gershoy, che nel 1944, in *From despotism to Revolution*, aveva parlato troppo rigidamente di una preferenza teorica di Voltaire per il dispotismo illuminato.

menti e i riaggiustamenti di un piano di riforme sarebbero stati più importanti di qualsiasi speculazione sistematica. Da questo punto di vista, la curiosità, l'impazienza, l'elettismo (tratti tipici del carattere voltairiano) risultano meno significativi rispetto all'impegno che l'illuminista (con profondo senso etico) dedicò alla politica. Voltaire – precisa Gay – si diceva del tutto estraneo alle posizioni utopiche di un Saint-Pierre o di un Fénelon: pur deplorando la povertà, pur odiando la guerra, pur conducendo una strenua battaglia contro la tortura, egli riconosceva che la povertà esiste come dato di fatto (e, per giunta, necessario), che la guerra è inevitabile e che la tortura stessa, in circostanze eccezionali, può essere utile. Se ne ricava che le aspettative del *philosophe* furono, in realtà, assai più modeste dei suoi più nobili desideri.³⁶

Tenendo presente la vecchia monografia di Gustave Lanson e integrandola con studi più recenti come quelli di René Pomeau e di Ira O. Wade, Gay tentava in questo modo, con il giovane Voltaire, anche un approccio di tipo psicologico.³⁷ Dalla formazione presso il Collège Louis le Grand, e dal debutto del brillante letterato nell'ambiente libertino dell'epoca della reggenza, fino al rientro parigino del vecchio *philosophe* nel 1778, lo storico ricostruisce un'esistenza spesa per tradurre varie esperienze in un programma essenzialmente organico. Gli iniziali scontri con la censura francese avevano fatto conoscere all'illuminista la prigione ispirandogli il desiderio di raggiungere l'Inghilterra e offrendogli così l'occasione per elaborare il suo primo, maturo saggio politico: le *Lettres philosophiques*. In tale opera, infatti, la difesa dell'Inghilterra

³⁶ *Voltaire's politics* cit., pp. 32, 23-24. Le riflessioni di Gay si possono accostare a quell'esigenza neo-illuministica di recuperare l'aspetto politico del pensiero dei *philosophes* che si era percepita già nelle pagine di Brumfitt (J. H. BRUMFITT, *Voltaire historian*, London, Oxford University Press, 1958, p. 5). In Europa, del resto, sarebbero seguiti alcuni lavori particolarmente in sintonia con il discorso di Gay, da lui conosciuti ed apprezzati. Cfr., fra gli altri, F. DIAZ, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962, e (caratterizzato dal taglio più decisamente marxista con cui si analizzano le idee politiche di Diderot in relazione ai contrasti interni alla borghesia francese ed al gruppo dell'*Encyclopédie*) J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Colin, 1967.

³⁷ «He detested his elder brother Armand [...]. It is further worth noting that Voltaire's mother died when he was only seven and that he spent his life seeking affection. Had his search for a benevolent authority in religion and politics its roots in this need for affection?», *Voltaire's politics* cit., p. 37. A queste pagine si confrontino G. LANSON, *Voltaire*, Paris, Hachette, 1906; R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1956. Va aggiunto che, fra i numerosi saggi di Wade, Gay faceva riferimento a: *The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France between 1715 and 1750* del 1938, *Voltaire and Madame du Châtelet* del 1941, *Studies on Voltaire, with some unpublished papers of Madame du Châtelet* del 1947, *Voltaire's «Micromégas»* del 1950.

(il Paese caratterizzato essenzialmente da una «open middle-class»), insieme con l'attacco alla «caste-ridden, aristocratic France», risultò la cassa di risonanza di un malcontento già diffuso fra i ceti medi del tempo, ma rimasto sino a quel momento disomogeneo e privo di consistenza. Camuffando le proprie idee per consentire ad esse di circolare nella società civile (ben lontano, in ciò, dalla «vocazione al martirio» dimostrata da Rousseau), il *philosophe* seppe adottare stratagemmi (abilità propagandistica, competenza giuridica e retorica) divenuti ottime armi contro quell'alleanza fra nobiltà di spada e nobiltà di toga che Gay dice essere consistita sostanzialmente in una tradizionale difesa di privilegi. A partire soprattutto dall'*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française* di Dubos e dalle *Considerations sur l'Etat de la France* di d'Argenson, ma aggiungendo riflessioni personali, Voltaire si convinse che il potere centrale di un grande Stato doveva essere monarchico, e che solo le comunità locali (di piccole dimensioni) avrebbero potuto giovare di assemblee rappresentative di tipo democratico. Persuaso che fosse opportuno adattare sempre le istituzioni alla realtà dei singoli Paesi, il *philosophe* diventò, così, un pragmatico sostenitore dell'assolutismo, senza lasciarsi condizionare troppo dal prestigio che egli aveva nel frattempo conquistato alla corte di Luigi XV, ma sfruttandolo semmai come puro avanzamento di carriera. Se gli anni trascorsi a Versailles erano stati dedicati a consolidare la propria posizione sociale piuttosto che ad elaborare tesi originali intorno al concetto di «dispotismo illuminato», essi insegnarono comunque a Voltaire un principio fondamentale: la necessità di crearsi una personale, completa sfera di indipendenza (intellettuale ed etica). All'indomani della guerra di Successione austriaca l'illuminista si disse favorevole al (fallito) tentativo di perequazione fiscale promosso in Francia da Machault,³⁸ per stringere poi un'amicizia intellettuale con despoti (autonomi da lui quanto a disegni di governo) come Federico II e Caterina di Russia.³⁹ Ma l'orizzonte ideologico del *philosophe* si sarebbe decisamente ampliato – sottolinea Gay – con la sua partecipazione (a fianco dei *natifs*) ai dibattiti ginevrini che miravano a sperimentare un nuovo regime democratico. Voltaire constatò allora che a Ginevra (ma così anche a Londra o ad Amsterdam) un cit-

³⁸ Sull'adesione di Voltaire a una politica di riforma della tassazione e di riduzione delle immunità del clero cfr. W. HANLEY, *The provenance of the royal condemnation of Voltaire's «La voix du sage et du peuple»*, «Studi francesi», 1985, pp. 509-511.

³⁹ *Voltaire's politics* cit., pp. 55, 121.

tadino comune avrebbe avuto di gran lunga maggiori opportunità di prendere coscienza del suo stato («enlightening himself» scrive Gay) piuttosto che non in Francia o in Russia. Il *philosophe* era cioè arrivato a una «filosofia sociale» assai più radicale – secondo lo storico – di qualsiasi assunto borghese e liberale che fosse stato formulato nel XVIII secolo. Analizzando quella che probabilmente fu la migliore prova del radicalismo voltairiano (*L'A,B,C*), Gay rileva che Voltaire (per quanto non fosse mai diventato un convinto democratico e non avesse mai apprezzato o colto in tutta la sua portata la concezione roussoiana della *volonté générale*) giunse infine a rispettare le capacità politiche della gente comune, nutrendo nei confronti di essa una qualche fiducia.⁴⁰ Il ritiro a Ferney (segnato dai duri attacchi contro l'*infâme* – che lo storico interpreta come l'inevitabile avversione per il dogmatismo, la superstizione, il fanatismo del cristianesimo da parte di un *philosophe* sempre più attratto da un deismo «razionale, moderato, e talvolta lirico» – e dalle grandi battaglie per la riforma delle procedure penali e della giurisprudenza d'*ancien régime* – i casi Calas, Sirven, La Barre, Martin, Lally) precedette l'ultimo periodo del Voltaire politico. Nel saggio di Gay l'ormai anziano illuminista, fautore di Maupeou e portavoce di un'idea di «assolutismo costituzionale» che era stata una logica conseguenza dell'iniziale adesione alla *thèse royale*, faceva ritorno a Parigi armato di un bagaglio rivoluzionario al di là delle sue stesse intenzioni. Lo storico non stabilisce alcun rapporto diretto tra gli assunti del *philosophe* (e delle *Lumières*) e gli esiti della Rivoluzione francese, né collega l'illuminismo a una determinata coscienza di classe (è «antistorico» – scrive Gay – tanto interpretare le idee moderate di Voltaire come una forma di conservatorismo quanto farne una bandiera dell'ideologia borghese). Gay sostiene, piuttosto, che, se Voltaire non offrì propriamente un «programma per la Rivoluzione», egli concepì tuttavia (di per sé) un programma in qualche modo rivoluzionario. Nel contesto di un regime che non era ancora «moderno», lo studioso individua pertanto la modernità e l'essenza del radicalismo voltairiano nell'empirismo, nel secolarismo e nella partecipazione alle sorti umane da parte del *philosophe*, non meno che nel suo edonismo.⁴¹

⁴⁰ *Ivi*, pp. 222, 226, 237.

⁴¹ *Ivi*, pp. 330, 335, 337. Riferendosi ai *philosophes*, Gay parla di una classe di intellettuali, non già di un'intellettualità di classe. Si trattava – scrive – di una «craft consciousness», non di una «class consciousness» (*ivi*, pp. 42-43).

Traducendo nel 1962 il *Dictionnaire philosophique* e nel 1963 il *Candide*,⁴² Gay ha offerto poi direttamente al pubblico americano opere cui egli aveva già dedicato attenzione in *Voltaire's politics*. Il *Dictionnaire philosophique* era stato presentato nel 1959 come il testo più personale del pensatore francese, in quanto, pur contenendo spunti (tratti dal deismo e dallo scetticismo) vecchi di almeno un secolo, esso aveva rinnovato, con straordinaria originalità, un repertorio che sarebbe rimasto altrimenti inerte. Grazie al genio voltairiano, ne era nato un libro straordinario, una sorta di detonatore innescato in seno all'antico regime («a bomb thrown at the old regime»)⁴³ Con la traduzione del 1963, Gay si è occupato, in particolare, del *conte philosophique*, un genere letterario derivato da esigenze molto concrete: l'aggiramento della censura.⁴⁴ Tradurre il *Candide* è servito infatti allo storico per percepire la forma estrema di pessimismo cui giunse Voltaire, ma anche per delimitarla (mettendola in relazione con una produzione nella quale il tratto fondamentale era quello di una filosofia che confidava di essere in grado di ridurre le sofferenze di alcuni uomini e di consolarne altri: il tratto non di un vero pessimista, dunque, ma di un *philosophe* «politico»). Candido mette in pratica una grande lezione ricavata dagli antichi: gli uomini nascono tra sofferenze, che essi possono imparare a cercare di dominare. Nelle avventure del protagonista c'è, inoltre, una sincera professione di eclettismo culturale, di curiosità intellettuale, di tolleranza

⁴² VOLTAIRE, *Philosophical dictionary*, translated with an introduction and glossary by P. Gay, New York, Brace and World /Basic Books, 1962, 2 voll. (delle molte edizioni del libro di Voltaire, Gay ha tradotto completamente quella più ampia, del 1769). ID., *Candide*, translated with an introduction by P. Gay, New York, St. Martin's Press, 1963.

⁴³ Si tratta di un'espressione che Gay riprendeva da Lanson (cfr. G. LANSON, *Voltaire cit.*, p. 52), il quale così aveva scritto a proposito delle *Lettres philosophiques*. A *Voltaire's politics cit.*, pp. 209, 208, si confronti, sempre di Gay, *The rise of modern paganism cit.*, pp. 393-396.

⁴⁴ Non a caso *Candide ou l'optimisme* era uscito a Ginevra (nel febbraio 1759) come anonima traduzione dal tedesco del «Signor Dottor Ralph». Sul gusto voltairiano e settecentesco per il racconto condito di trovate ingegnose e piccanti, ricco di *humour* e spirito filosofico, cfr. R. NAVES, *Voltaire, l'homme et l'oeuvre*, Paris, Boivin, 1942, p. 49, cui si confrontino J. VAN DEN HEUVEL, *Voltaire dans ses contes. De «Micromégas» à «L'ingénu»*, Paris, Colin, 1967, e J. GOLD-ZINK, *Roman et idéologie dans «Candide». Le jardin*, «La Pensée», 1971, 155, pp. 79-80. Per un approccio attento soprattutto alla società in cui il racconto si calava, L. W. KAHN, *Voltaire's Candide and the problem of secularisation*, «Publications of the Modern Language Association of America», 1952, pp. 886-888; W. F. BOTTIGLIA, *Voltaire's Candide. Analysis of a classic*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», VII, 1959, pp. 70-74; F. VERNIER, *Les dysfonctionnements des normes du conte dans «Candide»*, «Littérature», 1971, pp. 15-29. Sulla struttura e la fortuna del *Candide*, sui temi, i personaggi ed i procedimenti stilistici cfr. infine P. GAILLARD, *Candide*, Paris, Hatier, 1972; A. ZATLOUKAL, *Sur Candide de Voltaire*, «Philologica pragensia», X, 1973, pp. 214-234; J. STAROBINSKI, *Sur le style philosophique de Candide*, «Comparative literature», 1976, 3, pp. 193-194; I. CALVINO, *Il «Candide» di Voltaire*, premessa a VOLTAIRE, *Candide ovvero l'ottimismo*, Milano, Rizzoli, 1974.

cosmopolitica. Secondo Gay, l'opera (insieme un racconto morale e un *Bildungsroman*) avrebbe avuto niente meno che una funzione «terapeutica»: rafforzando la consapevolezza dei limiti della natura umana, essa avrebbe preparato le ultime, più energiche battaglie ideologiche di Voltaire.

La pubblicazione, nel 1964, di *The party of humanity. Essays in the French Enlightenment* (una raccolta di saggi scritti nell'arco di un decennio, dedicati tutti al pensiero nella Francia del Settecento e racchiusi entro una cornice costituita dalle introduzioni alle tre sezioni – *Voltaire, Toward synthesis, Unfinished business* –) era, di fatto, un'anticipazione dei due volumi di *The Enlightenment: an interpretation*.⁴⁵ Gay stabiliva un ponte tra i suoi primi lavori e quello che sarebbe stato il suo sforzo di sintesi più impegnativo proprio parlando di «party of humanity», di «philosophical movement» o «movement for modernity». Fra Rousseau, Diderot, d'Holbach, Voltaire, apparentemente una squadra di improbabili alleati, egli riusciva a trovare un elemento di affinità: la tensione morale e politica. Nella nozione di «umanità» veniva inclusa, in riferimento alle *Lumières*, una complessa polisemia, ad indicare: l'amore per i classici, l'intervento in questioni pubbliche a favore del bene comune, la convinzione della centralità dell'uomo nell'universo etico. E tuttavia non si trattava solo di un'immagine solare: Gay annunciava di non voler sottovalutare il senso tragico insito nella consapevolezza illuministica di dover fare i conti, nell'azione e nel pensiero, con precisi limiti.⁴⁶

Nella raccolta di saggi le esperienze degli illuministi risultano singole risposte ai problemi di una specifica civiltà. L'esempio di *philosophie* per

⁴⁵ Sia questa raccolta sia i due successivi volumi sono usciti da Knopf, una raffinata casa editrice di New York che aveva incluso nei propri cataloghi anche uno scelto gruppo di stranieri (fra gli altri, Thomas Mann e Sigmund Freud). Tutti i capitoli di *The party of humanity* erano già apparsi su riviste e miscellanee («History», «Encounter», «The American historical review», «Political science quarterly», «The Journal of modern history» e «Studies on Voltaire and the eighteenth century»), come introduzioni (alle traduzioni del *Philosophical dictionary* di Voltaire, e di *The question of Jean Jacques Rousseau* di Cassirer), o come appendici (a *Voltaire's politics*). Tra le recensioni si vedano quelle di S. J. IDZERDA, «The American historical review», LXX, n. 1, October 1964, pp. 128-129, e di A. GOODWIN, «The English historical review», LXXXI, 1966, pp. 607-608.

⁴⁶ «The word humanism is rich in overtones, but the *philosophes* could claim to be humanists in all senses of that word: they believed in the cultivation of the classics, they were active in humanitarian causes, and, in the widest philosophical sense, they placed man in the center of their moral universe [...]. Yet, this humanism was also tragic. The *philosophes* were poignantly conscious of the limitations of human effort, the brevity of human life, the pervasiveness of human suffering, men's disappointed hopes, wasted lives, and undeserved misfortunes», *The party of humanity* cit., pp. 289-290. Dietro quest'articolata idea di *humanitas* stava anche la lezione del grande Cassirer, il quale aveva già interpretato tale categoria non come una rigida forma dello spirito, ma come un filo rosso teso fra rinascimento e illuminismo: una *spezifische Leistung*.

antonomasia torna ad essere il Voltaire ritratto nella monografia del 1959: con lo spirito polemico che aveva caratterizzato il suo *Dictionnaire philosophique*, con il progredire delle sue idee verso una fase più decisamente costruttiva (nel corso della composizione delle *Idées républicaines*), e, ancora, con i suoi ripetuti attacchi antisemiti (che in realtà – secondo lo storico – sarebbero stati una vera e propria battaglia per il superamento delle discordie religiose e per l'integrazione delle diverse confessioni in un Occidente moderno e laico).⁴⁷ Nella sezione centrale e in quella finale del libro sono formulate ipotesi per un'interpretazione globale dell'illuminismo e riassunte confutazioni di tesi altrui. Gay raccoglieva e riordinava chiavi di lettura proposte in varie circostanze, rivelando i suoi obiettivi e spiegando con quali strumenti avrebbe dovuto operare uno «storico sociale delle idee». Egli aveva sì contratto un debito (da un lato con la scuola d'impostazione filosofica rappresentata da Arthur O. Lovejoy e dai suoi allievi, dall'altro con quella d'orientamento sociologico fondata sugli enunciati di Sigmund Freud, Max Weber, Karl Mannheim), ma intendeva andare oltre tali modelli (pur non negando meriti ad entrambi). Se non mancava il rischio di cadere in mere generalizzazioni o in una pura *Geistesgeschichte* che finisse per congelare la storia, rimaneva tuttavia l'esigenza di tentare la ricostruzione di uno stile «totale» di pensiero, di un «climate of opinion».⁴⁸

«While there is no single Enlightenment style, all *philosophes* had style»: agli occhi di Gay, il compito dello studioso dell'illuminismo francese che non voglia essere tanto un diligente archeologo quanto un architetto creativo diventa quello di scoprire alcuni tratti unitari. E, in termini di originalità, di secolarizzazione, di «philosophy of energy», di quasi ossessiva dedizione a una reinterpretazione e trasformazione del mondo, egli delinea un gruppo di intellettuali, che, benché avesse vissuto contraddizioni interne e fosse stato in minoranza, aveva dimostrato di saper conquistare un distacco dall'egemonia dell'ortodossia cristiana.

Gay risolve una serie di questioni che erano state messe in luce, fra altri, da un affascinante e fondamentale studio come *L'idée du bonheur au*

⁴⁷ *The party of humanity* cit., pp. 7-108. Gay corregge fra l'altro (in ciò discordando da G. BENGESCO, *Voltaire. Bibliographie de ses oeuvres*, Paris, Perrin, 1882-1885, 4 voll.), posticipandola dal 1762 al 1765, la datazione delle *Idées républicaines*. Sull'anticlericalismo voltairiano e sull'attacco alle religioni inteso come parte di una grande battaglia «morale» dei *philosophes* contro l'intolleranza vale la pena confrontare le pagine di Gay con quelle, per molti aspetti in sintonia, di A. COBBAN, *In search of humanity. The role of the Enlightenment in modern history*, London, Cape, 1960, pp. 123-125.

⁴⁸ *The party of humanity* cit., pp. 111-113.

XVIII^e siècle, pubblicato a Parigi nel 1960. In quel saggio Robert Mauzi, raccogliendo uno spunto (l'idea del male nel Settecento) offerto fin dal 1941 da Paul Hazard in *Le problème du mal dans la conscience européenne du dix-huitième siècle*, ma superandolo con il richiamo a lavori recenti (soprattutto *La religion de Voltaire* di Pomeau, del 1956, e *Jean Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* di Starobinski, del 1957), aveva esplorato la nozione di felicità a più livelli (la riflessione, l'esperienza, il sogno), in un'ampia ricerca sulla visione del mondo nell'età delle *Lumières*. La prova dello studioso francese si era inscritta nel grande interesse suscitato dallo strutturalismo e dai tentativi di applicazione della psicoanalisi lacaniana alla storia letteraria, venendo presto recepita come esempio di indagine volta a cogliere le infinite implicazioni e le temporanee soluzioni concettuali adottate dai *philosophes* (si pensi a *L'idée de la nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* di Ehrard o, ancora, a *Les sciences de la vie en France au XVIII^e siècle* di Roger, usciti entrambi a Parigi nel 1963).

Nella silloge del 1964, accanto all'individuazione di un tipo di personalità autonoma ed autenticamente moderna, Gay fa emergere il tema della sessualità, affrontato nella sua dimensione psicologica. La lotta contro il cristianesimo sostenuta dagli illuministi provocò – secondo lo storico – una vera e propria crisi d'identità, che fu arginata anche grazie alla crescita di una matura libertà sessuale. La dialettica fra antichi, cristiani e *philosophes* sarebbe stata, in un certo senso, il corrispettivo del conflitto triangolare fra Es, Super-io ed Io. La ricerca illuministica di una riformulazione della vita sessuale fu – stando a Gay – non solo una spinta verso una maggior licenza di costume, ma una domanda fondamentale di rivalutazione della *libido*, che è come dire che i *philosophes*, tentando di scardinare la morale convenzionale (cristiana), miravano a riscattare la natura umana ingiustamente repressa. Rousseau, Laclos e Diderot raggiunsero, rispettivamente, tre gradi di emancipazione dai vecchi schemi: livelli ancora adolescenziali e incompleti i primi due, consapevole e pieno il terzo. Commentando passi di *La Nouvelle Héloïse*, *Les liaisons dangereuses* e *Supplément au Voyage de Bougainville*, ed analizzando le reazioni emotive dei personaggi che in queste opere sperimentano, con esiti differenti, il rapporto con la sessualità e l'amore, Gay conclude: «in Rousseau the characters win through losing, [...] in Laclos the characters lose through winning. In Diderot, finally, they win through winning: gratification creates further gratification, the reward of passion is happiness».⁴⁹

⁴⁹ *Ivi*, pp. 137, 161.

Nel volume segue la ripresa di un saggio, *Rhetoric and politics in the French Revolution*,⁵⁰ che confuta quella che era stata la lettura della retorica illuministica e giacobina da parte di Crane Brinton. L'anziano storico americano aveva scomposto formule e stilemi, ricavando che il culto settecentesco per l'antichità e per il paganesimo aveva semplicemente sostituito, con una religione a tutti gli effetti, la devozione cristiana. Ma una tale spiegazione non soddisfa Gay, che, criticando l'ambiguità delle categorie storiografiche assunte da Brinton, dimostra invece l'autonomia dell'uso di forme classiche compiuto nel XVIII secolo, e circoscrive il ruolo avuto dalle idee dei *philosophes* nell'avvio della Rivoluzione francese. Alle pagine che ripropongono gli appunti mossi a *The Heavenly City of the Eighteenth century philosophers* di Becker seguono una rassegna dedicata alla letteratura su Rousseau e l'esposizione di argomenti suggeriti per la stesura di un'eventuale, completa biografia del Ginevrino.⁵¹ L'epilogo, intitolato come l'intera silloge, condensa le polemiche con saggi che erano stati pubblicati non molto prima.

I *philosophes* – sostiene Gay – non si erano caratterizzati per un freddo razionalismo, un cieco ottimismo, un astratto antistoricismo, per vaghe utopie o capricciosi favori a despoti illuminati; né erano stati essi i responsabili delle peggiori tragedie dei nostri giorni, come nei primi anni cinquanta (sulle tracce di Karl Löwith) sosteneva Jacob L. Talmon studiando le matrici della democrazia totalitaria in *The origins of totalitarian democracy*. Secondo questo storico, l'attività creativa delle *Lumières* avrebbe prodotto, nel seno della corrente democratico-radical (frutto mondano del messianesimo uscito dalle salvifiche prospettive del cristianesimo), l'eccesso di un disegno assoluto: quel concetto di volontà generale, in contrasto con i fondamenti del pensiero liberale, che, elaborato da Rousseau e successivamente fatto proprio dall'improvvisazione giacobina, si sarebbe cristallizzato nel comunismo babouvista.

Al processo intentato al secolo dei Lumi da Talmon aveva già risposto nel 1960, con *In search of humanity. The role of the Enlightenment in modern history*, Alfred Cobban. Partendo da una visione cupa della realtà

⁵⁰ *Ivi*, pp. 162-182. Si veda anche la replica di Brinton: *Comment on Gay*, «American historical review», LXVI, n. 3, April 1961, pp. 677-681.

⁵¹ Del capitolo *Reading about Rousseau* (alle pp. 211-261) è bene segnalare almeno due temi: la critica all'immagine preromantica del *philosophe* (un'immagine delineata da Van Tieghem fra gli anni Venti e Quaranta, e già superata da Cassirer e Lovejoy), con lo scopo di includere a pieno titolo il Ginevrino nell'illuminismo, e l'idea, ricavata da Neumann, secondo cui Rousseau sarebbe stato il teorico non dello Stato, ma del movimento democratico.

odierna (stigmatizzata come epoca di «decline of political theory» e di «moral crisis»), Cobban aveva scorto nell'illuminismo l'energico tentativo di opporsi alle forze della violenza e della crudeltà (da sempre presenti nella storia) che il mondo contemporaneo aveva organizzato in larga scala fino agli esiti drammatici rappresentati dalle sciagure del nazismo e del comunismo sovietico. Richiamandosi con simpatia ad Hazard, e sottolineando la profonda differenza del suo lavoro rispetto agli studi puramente filosofici di Cassirer, Cobban aveva compiuto una scelta solo per certi aspetti simile a quella di Gay. La sua immagine positiva dell'illuminismo si era concentrata essenzialmente sul filone dell'empirismo, interpretato non tanto (o non unicamente) quale componente epistemologica, ma quale tratto fondamentale dell'etica e dell'ideologia delle *Lumières*. Secondo tale punto di vista, una nuova scienza, una nuova filosofia e una nuova politica avevano collaborato (in una continuità ideale fra Bacone, Locke, Newton, Hume ed infine Bentham) nello sforzo di costruire un mondo più tollerante e «umano», progettato (e purtroppo rimasto irrealizzato) sulla base di un sano empirismo demistificatorio. In questo senso il saggio di Cobban aveva rivelato una nota di nostalgia per una stagione conclusa che il Gay seguace dell'illuminismo (e sensibile al problema del disagio della civiltà, di freudiana memoria) non lascia invece intendere.

Insieme con Talmon, è Lester G. Crocker, con il suo *An age of crisis*, a costituire il bersaglio delle critiche mosse nelle ultime pagine di *The party of humanity*. Si era trattato di uno studio (non privo di riferimenti a questioni toccate da Talmon, ma dedicato più in particolare al problema della morale nel Settecento francese) che aveva letto come sostanzialmente perdente il tentativo illuministico di ridefinire l'etica. La rinuncia ai fondamenti metafisici della tradizione cristiana avrebbe generato, secondo lo storico americano, una crisi destinata a confluire nel moderno nichilismo e nelle ideologie totalitarie. È contro una tale visione estrema che Gay, forse il più severo oppositore di Crocker, ha chiuso la silloge del 1964. Qui egli denuncia i rischi di una distorsione del reale maturare del pensiero illuministico, rischi dovuti a un'enfatizzazione di figure alla Sade: e cioè alla sopravvalutazione dell'eccezione rispetto all'essenziale, al fare dei drammi interiori e delle contraddizioni del XVIII secolo una regola che non è giustificabile né documentata.⁵²

⁵² Cfr. J. L. TALMON, *The origins of totalitarian democracy* (trad. it. Bologna, Il Mulino, 1967) e L. G. CROCKER, *An age of crisis: man and world in eighteenth century French thought* (ed. it. Bologna, Il Mulino, 1975). Sugli studi compiuti da Crocker fino ai primi anni sessanta

5. *L'interpretazione dell'illuminismo* (1966, 1969): «nuovo paganesimo» e «scienza della libertà»

Pubblicando, nel 1966 e nel 1969, i due grandi volumi di *The Enlightenment: an interpretation* (con i sottotitoli *The rise of modern paganism* e *The science of freedom*) lo storico proponeva una ricostruzione sintetica delle matrici intellettuali e della diffusione delle *Lumières* (in Europa e oltreoceano, fino ai «Federalist papers»), offrendone un'interpretazione complessa. E il progetto dell'opera risulta ancora più ambizioso se lo si guarda oggi, dal momento che è stata una delle ultime e più vaste riletture globali del fenomeno dell'illuminismo.⁵³

Come sviluppo di un filone d'indagine che si può far risalire a Cassirer, a pochi anni di distanza Ira O. Wade avrebbe dato un ulteriore contributo: un ponderoso saggio intitolato *The intellectual origins of the French Enlightenment* (1971) e i due volumi di *The structure and form of the French Enlightenment* (1977).⁵⁴ Si sarebbe trattato di una sorta di atto conclusivo, di un bilancio sulle possibilità di impostare sinteticamente lo studio dell'*esprit illuministico* da parte di uno storico delle idee. Recuperando innanzitutto (nel saggio del 1971) il meglio della storiografia fra Otto e Novecento (da Saint-Beuve a Taine, da Brunetière a Lanson, Hazard, Busson, Lenoble, Pintard, Stephenson Spink), selezionando rigorosamente ogni categoria al-

si veda il saggio di Barbara Maffiodo contenuto in questo volume, alle pp. 89-125, mentre su Talmon cfr. la voce di B. BONGIOVANNI in *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, a cura di B. Bongiovanni e L. Guerri, Torino, Einaudi, 1989, pp. 619-624. Quanto alla figura di Cobban, si può rinviare alla voce di A. M. RAO sempre in *L'albero della Rivoluzione* cit., pp. 122-131.

⁵³ La dottissima «cavalcata» fortemente sintetica (per usare un'espressione di Furio Diaz), e cioè capace di attenuare le differenze fra le *Lumières* di Paesi diversi riconducendo le varie matrici illuministiche ad alcune idee di fondo (soprattutto alla tensione antireligiosa e anticristiana), era quanto colpì subito i primi recensori. Cfr. le recensioni di R. R. PALMER, in «The Journal of modern history», XXXIX, n. 2, June 1967, pp. 164-166; F. DIAZ, in «R.S.I.», LXXX, 1968, fasc. 2, pp. 400-406; L. FRANKLIN FORD, in «The American historical review», LXXXIII, n. 3, February 1968, pp. 768-769; K. M. BAKER, in «The American historical review», LXXV, n. 5, June 1970, pp. 410-414.

⁵⁴ I. O. WADE, *The intellectual origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1971; ID., *The structure and form of the French Enlightenment*, vol. I, *Esprit philosophique*, vol. II, *Esprit révolutionnaire*, Princeton, Princeton University Press, 1977. A partire dallo stesso anno della pubblicazione di *The rise of modern paganism*, alla ricerca della dimensione complessiva dell'uomo dei Lumi è stata dedicata un'interessante serie di studi, ispirati alla scuola fenomenologica: G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Paris, Payot, 1966-1985, 12 voll. (sul XVIII secolo: IV, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, 1971; V, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, 1972; VI, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, 1973; VII, *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, 1976; VIII, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, 1978).

la luce di una «structural history» (articolata cioè a più livelli: religione, politica, economia, estetica, morale, scienze, sino a includere una categoria complessa come quella di «io»),⁵⁵ Wade avrebbe individuato le radici dei Lumi risalendo assai più indietro nel tempo rispetto ai termini della «crisi della coscienza europea» quale era stata delineata da Hazard nel 1935. A partire dal XIV secolo (dalla fioritura del razionalismo aristotelico padovano) egli avrebbe ripercorso le forme di pensiero nei cui confronti gli illuministi si poterono dire debitori: le formulazioni espresse dall'uomo del periodo rinascimentale, da quello dell'epoca barocca, dal classicismo francese, dai *free-thinkers*, e infine da filosofi come Malebranche, Leibniz, Locke, Newton, Bayle. E in modo affine a Gay lo storico avrebbe evidenziato l'autentica sfida costituita dalla civiltà del rinascimento, sottolineando, del resto, un lungo e multiforme processo di secolarizzazione (l'umanesimo come raggiungimento di uno stile di vita razionale, motivato da un profondo senso etico). Anche secondo Wade (nell'ambito però di un discorso limitato all'area francese) i *philosophes* – davanti al protrarsi di una crisi dei valori religiosi ed etici, dei principi politici e dei criteri scientifici – furono capaci di elaborare una «soluzione intellettuale».⁵⁶

Tornando a Gay, si può dire che la sua impresa si collocava in una sorta di spartiacque. A sei mesi dall'edizione di *The science of freedom* usciva a Parigi il secondo volume della miscellanea, a cura della sesta sezione dell'École Pratique des Hautes Études, *Livre et société*. Era indicativo il fatto che né Gay menzionasse tale lavoro (avviato nel 1965) né gli storici francesi facessero cenno alcuno alle sue sintesi.⁵⁷ I due filoni di ricerca, diversi per

⁵⁵ Sulla nozione di *self* nell'illuminismo si vedano anche J. A. PERCKINS, *The concept of self in the French Enlightenment*, Genève, Droz, 1969 (dove tale categoria è studiata sia come «insieme di processi psicologici che governano il comportamento» sia come «immagine che si ha di se stessi»), e, in riferimento a Rousseau, M. RAYMOND, *Jean Jacques Rousseau et le problème de la connaissance de soi*, in *Jean Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie*, Paris, Corti, 1962, pp. 187-219.

⁵⁶ Va detto che la nascita del movimento dei *philosophes* non viene ricondotta da Wade ad un'unica fase, ma scomposta in una serie di svolte intrecciate fra loro («Every system of philosophy seems to create within itself or from itself a contradictory "system" to itself [...]. One movement has to conform to the influences of innumerable other movements. Cartesianism has to conform to Newtonianism, Jansenism has to conform to Lockean psychology, Newtonianism has to adjust to Leibnizianism. The philosophers of the seventeenth century have to "reform" themselves into the philosophes of the eighteenth», *The structure and form* cit., vol. I, p. 8). Quanto alla nozione di «organic unity» utilizzata da Wade, si deve precisare che il modello cui egli si richiamava non era *tout court* quello strutturalistico, bensì la categoria di «total effect» presente nella critica letteraria da almeno una cinquantina d'anni (cfr. *ivi*, vol. II, p. 5).

⁵⁷ Cfr. G. BOLLEME - A. DUPRONT - J. EHRARD - F. FURET - D. ROCHE - J. ROGER, *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, I tomo, Paris-La Haye, Mouton, 1965. M. T. BOUYSSI - J. BRANCOLINI - J. L. e M. FLANDRIN - A. FONTANA - D. ROCHE - F. FURET, *Livre et société* [...], II

metodi e propositi, parevano ignorarsi reciprocamente. La divergenza delle premesse e dei risultati è sorprendente, in ogni caso, se si guarda anche ad altre sintesi scritte intorno agli anni sessanta. Diaz (*Filosofia e politica nel Settecento francese*, 1962) ha ricostruito in chiave tutta politica la battaglia d'opinione condotta dal *parti philosophique*, stabilendo un serrato contrappunto tra i conflitti di idee e la storia degli eventi, e ricavandone, quale conclusione, il fallimento pratico (se non ideologico) del moto riformatore in Francia. Una contrapposizione quasi perfetta distingue, come si è visto, le interpretazioni di Gay da quelle offerte da Crocker in *An age of crisis* (interpretazioni pur ispirate entrambe ad indagini di tipo psicologico e letterario). Attenendosi all'immagine positiva dell'illuminismo francese ed europeo (tracciandone un quadro solare dal punto di vista della rinascita dell'etica pagana, della liberazione dal mito religioso, della preparazione alla democrazia liberale), Gay non ha ignorato il sovvertimento della tradizione ad opera di scrittori radicali come Sade o La Mettrie, ma ha posto tali figure ai margini della tipologia del *philosophe*.⁵⁸

Se lo scopo dello storico era definire e periodizzare, lo schema dialettico hegeliano gli consentiva di dare una solida struttura portante al testo: alla tesi (*The appeal to antiquity*) e all'antitesi (*The tension with christianity*) egli dedicava il primo libro; alla sintesi (*The pursuit of modernity*) il secondo. La lotta degli illuministi per la conquista di una propria autonomia veniva cioè scomposta in tre fasi: la risposta al messaggio demistificante dei classici, l'attacco condotto contro il cristianesimo, e infine l'approdo alla modernità. Nel dispiegarsi delle *Lumières*, Gay coglieva innanzitutto (facendone la giustificazione delle sue riflessioni) una coerenza più forte delle contraddizioni: un'unità armonica

tomo, ivi, 1970. Su questo lavoro cfr. L. BRAIDA, *La storia sociale del libro in Francia dopo «Livre et société»*. *Gli studi sul Settecento*, «R.S.I.», CI, II, 1989, pp. 412-467. Se la bibliografia riportata da Gay si estendeva, nei due volumi, in oltre 260 pagine, che coprivano una gamma enorme di settori di ricerca, gli storici francesi, eredi della tradizione delle «Annales» e degli esperimenti quantitativi di Daniel Mornet, tacevano, nel 1970, i riferimenti sia a Gay sia a Cassirer. In Francia, del resto, un fondamentale testo cassireriano come *La filosofia dell'illuminismo* era stato tradotto solo nel 1966, né l'edizione originale del 1932 aveva mai esercitato alcuna consistente influenza sugli studiosi francesi. Per un bilancio sui metodi ed i criteri nell'ambito della storia intellettuale e socio-culturale cfr. R. CHARTIER, *La rappresentazione del sociale. Saggi di storia culturale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, in particolare il capitolo I, pp. 27-55 (già apparso come *Intellectual history or sociocultural history? The French trajectories*, in *Modern European intellectual history. Reappraisals and new perspectives*, edited by D. La Capra and S. L. Kaplan, Ithaca-London, Cornell University Press, 1982, pp. 13-46, e come *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités*, «Revue de synthèse», IIIe série, 1983, pp. 277-307).

⁵⁸ La polemica con Talmon e Crocker viene ripresa in *The rise of modern paganism* cit., pp. 428-429.

rappresentata dalla «famiglia» dei «philosophes». ⁵⁹ Già Cassirer aveva parlato dell'illuminismo come di un fenomeno scaturito, per «logico sviluppo», dal tentativo di risolvere problemi presi in considerazione a partire dal «cozzo» fra medioevo e rinascimento. E tuttavia, l'equilibrio delle pagine di *Die Philosophie der Aufklärung* aveva restituito una topografia del pensiero settecentesco nitida, ma olimpica. Protagonista del saggio cassireriano era stato lo spirito illuministico colto nel suo moto unitario, ma svincolato dalla realtà politica e sociale del tempo, in vista di una lettura complessiva nella quale l'*Aufklärung* era figurata di diritto. ⁶⁰

L'esigenza (la scommessa) che Gay enunciava nell'ouverture (*The Enlightenment in its world*) della prima delle due sintesi era, piuttosto, quella di misurare il rapporto fra idee (il piccolo gruppo dei *philosophes*) e contesto (la società e le istituzioni dell'epoca). Egli delimitava dunque un «international type» (i Lumi), inscrivendolo in una più estesa «age of the Enlightenment»: gli intellettuali venivano ritratti in contatto con un mondo in cui avevano, insieme, formulato astrazioni e adottato strategie d'azione. ⁶¹ Lo studioso si asteneva, oltre che dall'etichetta (più recente) di «età di crisi», da un *cliché* consueto come quello di «età della ragione». Nelle speculazioni, nell'etica, nell'impegno attivo dei *philosophes* erano confluiti fattori che si sarebbero potuti percepire – secondo Gay – escludendo la scelta di costringerli in una sola linea. Del concetto di «criticismo» lo storico faceva qualcosa di più che l'espressione dello spirito antireligioso e della tensione verso il cristianesimo e le sue istituzioni: ne faceva il segno di un'essenziale caratteristica positiva, di un profondo cambiamento di prospettiva nell'approccio alla conoscenza e all'uso della ragione. Il ripudio della metafisica produsse – scrive Gay – una «rivolta contro il razionalismo» che implicava: a) che la ragione non venisse considerata più come l'unico o il predominante fattore dell'agire umano, b) che non ci si illudesse di poter afferrare con essa ciò che nel mondo era comunque destinato a restare sconosciuto. L'estensione del concetto di

⁵⁹ Non a caso Gay, ricordando la celebre voce che a questo termine era stata dedicata dall'*Encyclopédie*, usa la parola in tondo, anziché in corsivo: egli vuole indicare gli illuministi in genere, anche se non membri della *coterie* francese, fino a Lessing e a Kant, per arrivare a Hume.

⁶⁰ E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo* cit. Per una lettura affine, si confronti E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970.

⁶¹ «*Philosophe* is a French word for an international type», «The narrow Enlightenment of the philosophes was embedded in a wider, more comprehensive atmosphere, the atmosphere of the eighteenth century [...], the Age of the Enlightenment», *The rise of modern paganism* cit., p. 10, *The science of freedom* cit., p. x.

«criticismo» diventava, pertanto, cosa assolutamente altra rispetto a una professione di onnipotenza della ragione.⁶²

Non a caso il *bibliographical essay* di *The rise of modern paganism* si apre con una riflessione dedicata ai saggi di Cassirer sulle «forme simboliche».⁶³ Alle ricerche cassireriane occorre risalire per comprendere sì l'intenzione da parte dello storico di individuare le fonti d'ispirazione delle *Lumières*, ma anche il suo tentativo di offrirne una lettura più orgogliosa.⁶⁴ Ciò che interessa Gay non è recuperare tanto un percorso di secolarizzazione all'insegna della continuità (dal rinascimento all'illuminismo) quanto, piuttosto, evidenziare la carica di novità scaturita dal sorgere del «paganesimo» settecentesco (una categoria, quella del «paganesimo», che consente di cogliere nel «little flock of philosophes» una forte coerenza). Nessun'altra espressione – chiarisce Gay – tradurrebbe meglio l'affinità delle *Lumières* con il pensiero classico: non il termine «augusteo» (che propriamente si riferisce alla Gran Bretagna della prima metà del diciottesimo secolo, indicando i contatti fra due epoche vicine non solo per il gusto letterario e la raffinatezza manierata, ma per la corruzione politica), né il termine «classico» (che rievoca l'immagine della *gravitas* ciceroniana e dei miti greci, trasposti, soprattutto in letteratura, nella predilezione per soggetti tratti dall'antichità), né infine il termine «umanista» (che marcherebbe soprattutto

⁶² *The rise of modern paganism* cit., p. 141. Sottolineando la natura eminentemente critica della *philosophie* e disgiungendo i Lumi da un puro razionalismo metafisico, Gay proponeva, per esempio, alcuni interessanti temi d'approfondimento: la morale operante come tratto essenziale di Diderot, morale che aveva fatto chiaramente comprendere al *philosophe* il senso militante della storiografia di Voltaire (p. 188); l'aspirazione degli illuministi alla *vita activa*, che Diderot aveva strenuamente affermato nel suo contrasto con Rousseau (p. 195); la visione del mondo secondo leggi naturali e ricavata dall'esperienza, contro l'«atrophy of mythical thinking» (pp. 148-149); il valore del dialogo come genere letterario (pp. 172-173); il pensiero come «form of action», che ebbe il suo capolavoro letterario nel *Candide* e le sue manifestazioni più efficaci nelle campagne voltairiane contro le «sentenze infami» e nell'implacabile distruzione di errori e superstizioni da parte dell'*Encyclopédie* (pp. 178-183, 197-203). Per la critica delle tesi espresse nel 1925 da Whitehead (in *Science and the modern world*, dove si era negato che i *philosophes* fossero stati degli autentici pensatori) cfr. ivi, p. 482.

⁶³ Nel volume, ad una prima sezione suddivisa in tre capitoli (*The useful and beloved past*, *The first Enlightenment*, *The climate of criticism*) segue una seconda parte, relativa allo scontro dei *philosophes* con la cristianità (*The retreat from reason*, sulle critiche degli illuministi all'«adulterazione» dello spirito pagano compiuta nel medioevo, *The era of pagan christianity* sul rinascimento e sul procedere, nel Seicento, della *querelle* fra «antichi» e «moderni», *In dubious battle* sulla secolarizzazione nel Settecento, e infine *Beyond the holy circle*, sul rapporto illuminismo-*érudits*, sul deismo, sul materialismo e sull'utilitarismo).

⁶⁴ Se Cassirer aveva identificato l'evoluzione intellettuale dell'uomo europeo (a partire dai Greci) con una crescente capacità di «simbolizzare» (e cioè di usare procedimenti astratti e formali), egli aveva anche studiato esperienze ed espressioni del mito, dell'arte e del linguaggio: tematiche e chiavi interpretative che hanno conosciuto, negli Stati Uniti, una notevole fortuna.

il debito dell'illuminismo verso la Rinascenza e le correnti filosofiche che avevano posto l'uomo al centro dell'universo). L'illuminismo (tanto le opere di Diderot, i saggi di Voltaire e i trattati di Hume quanto gli scritti polemici di Lessing e le *Critiche* di Kant) dimostrò una ricchezza e una carica di radicalismo che va al di là di ognuna di queste categorie, essendosi fondato su un paganesimo ben lontano dal «parochialism» e dall'«anemia of the emotions» propri dell'«età augustea», del «classicismo» e dell'«umanesimo». ⁶⁵ *The search for paganism: from identification to identity*: così Gay introduce il discorso dedicato alla ricezione dell'antichità nell'età dei Lumi (da Platone ad Helvétius; dallo stoicismo ed epicureismo all'ateismo e materialismo di Diderot e d'Holbach; da Cicerone, Ovidio, Orazio, Virgilio – attraverso Agostino e Pier Damiani, Machiavelli e Guicciardini, Hobbes e Cartesio – a Montesquieu, Voltaire, d'Alembert, Lessing, Hume), analizzando tanto la produzione storiografica (in primo luogo *Decline and fall of the Roman Empire* di Gibbon e *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* di Diderot) quanto le opere filosofiche, letterarie e la pubblicistica settecentesche. In quello che Gay chiama «il primo illuminismo» (da Socrate a Marco Aurelio) si era assistito – grazie ai Greci – alla codificazione di un criticismo sistematico («critical mind») che, solo con il tramite dei latini e degli ellenisti, sarebbe stato diffuso nella cultura occidentale. In particolare Cicerone, Lucrezio, Seneca, Tacito, e inoltre gli stoici, gli epicurei, gli eclettici latini si erano fatti portavoce di un «realismo morale» congeniale alle *Lumières* (a Hume, ai deisti e ai materialisti, a Diderot e Rousseau, a Gibbon e ai *philosophes* in genere). Al di là delle affinità, delineate puntualmente caso per caso, Gay traccia alcune nette differenziazioni: il relativismo ed il cosmopolitismo condivisi dagli illuministi, ispirati all'idea di tolleranza presente nella cultura greco-romana, contro lo spirito d'intolleranza della civiltà cristiana (nel paragrafo *The hospitable Pantheon*); il contrasto fra la visione misticheggiante del «millennio cristiano» e l'articolazione critica del pensiero dei Lumi (*The rehabilitation of myth*); la portata innovatrice dell'età rinascimentale, non assimilabile, tuttavia, alla rottura rappresentata dalle *Lumières* (*The purification of the sources*); il criticismo scientifico e le polemiche contro la superstizione e contro la fiducia nei miracoli come elementi centrali della *trahison des clercs* tra fine Seicento e prima metà del Settecento (*The treason of the clerks*); il tradursi della demolizione dei miti e dei pregiudizi in una filosofia operante grazie alla parabola del *Candide* (*Candide: the epicurean as stoic*); infine il rilievo dato alle scelte for-

⁶⁵ *The rise of modern paganism* cit., pp. 9-10.

temente neo-pagane di Diderot e di Hume (il secondo dei quali figura, nell'ultimo capitolo, come un autentico «pagano moderno»).

Rispetto all'antichità classica, i *philosophes* – osserva lo storico – erano consapevoli del fatto che la propria epoca fosse la «second age of criticism», e cioè qualcosa di più che una mera ripetizione della prima. Né la loro fu una passiva ripresa del classicismo rinascimentale.

I see the philosophes' rebellion succeeding in both of its aims: theirs was a paganism directed against their Christian inheritance and dependent upon the paganism of classical antiquity, but it was also a *modern* paganism, emancipated from classical thought as much as from Christian dogma.

In questo passo si rivela la distanza che separava la lettura di Gay dal punto di vista esclusivamente retrospettivo assunto dagli storici che, prima di lui, avevano affrontato il tema del contatto e dello scambio fra antichi e Settecento. Negando che i *philosophes* fossero stati semplici discepoli dei classici e dei pensatori rinascimentali, lo studioso riusciva a distinguere i contributi delle singole fasi storiche. Mentre il paganesimo classico aveva fornito l'arma preziosa del criticismo, gli scienziati, i filosofi, i letterati del rinascimento (da Machiavelli a Bayle, l'età in cui «the prehistory of the Enlightenment» era entrata in «its decisive phase») avevano insegnato come appropriarsi del passato senza perdere la propria individualità, come innestare cioè, propriamente, il ramo della modernità sul ceppo dell'antichità. Nelle biblioteche di Voltaire, Rousseau, Diderot, Hume, Lessing, Wieland occupavano un posto di rilievo – nota Gay – le opere di Bodin e di Pascal, di Harrington e di Spinoza, degli arminiani olandesi e dei platonici di Cambridge, dei poeti neo-epicurei e dei migliori commentatori neo-stoici. Accostandosi ai saggi di Montaigne (per il quale i classici erano stati amici intimi assai più che non i contemporanei) gli illuministi appresero non soltanto a leggere tale autore, ma a leggere gli antichi alla sua maniera. Occupandosi di scienza e di cosmologia, essi colsero poi (in tutte le sue implicazioni «sovversive») la frattura maturata dalle speculazioni di Copernico a quelle galileiane. Nel complesso, Gay riconduce l'eclettismo illuministico ad una «recognition of their own intellectual wealth» oltre che ad un «ethical and methodological ideal». ⁶⁶

⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 183, 121, 269, 279, XI, 283, 284. Va precisato che il lavoro di Gay arricchiva la categoria di «moderno paganesimo» che non molti anni prima era comparsa in un saggio di taglio decisamente più antiquario: F. MANUEL, *The eighteenth century confronts the Gods*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959. Lo storico dava ampio spazio, d'altro canto, a uno

In tal senso, lo storico superava (spezzava) il continuismo su cui erano state costruite tanto *The Heavenly City* di Becker quanto *The great chain of being* di Lovejoy.⁶⁷ Se la continuità individuata da Becker aveva implicato la persistenza, entro l'epoca delle *Lumières*, di archetipi intesi come forme categorizzanti l'esperienza, l'impostazione di Lovejoy non si era scostata dalla scelta (adottata da gran parte della storiografia sul Settecento, da Dilthey a Cassirer) di considerare il secolo dei Lumi il culmine di un processo di secolarizzazione avviato a partire dal rinascimento. Smontato ed analizzato con maestria, nel saggio di Lovejoy il pensiero settecentesco era emerso sì tramato di tensioni fra posizioni (politiche ed intellettuali) spesso contraddittorie, e tuttavia esso era stato di fatto ridotto a precise istanze di fondo: il filosofo americano, non diversamente da Becker, aveva cioè seguito (dalle opere di Platone, Aristotele e Plotino alle speculazioni dei medievali, particolarmente di Tommaso d'Aquino; dalla scienza e filosofia della prima età moderna a quelle dell'età contemporanea) il fiorire della *great chain of being*, includendovi le varie discipline (umanistiche e scientifiche) del Settecento. Il concetto di crisi (rottura) era stato così spostato dal XVIII al XIX secolo, quando la percezione del mondo in quanto divenire avrebbe incrinato definitivamente – secondo Lovejoy – la concezione di un universo assoluto e statico.

Nel secondo volume della sua sintesi, *The science of freedom*, Gay, dopo aver (orgogliosamente) interpretato in chiave di netta cesura il «modern

studio *ex novo* di autori classici, medievali e moderni: dal *De divinitate*, dal *De legibus*, dal *De natura deorum* di Cicerone all'*Ars poetica* e alle *Satyrae* di Orazio e alle *Epistulae morales* di Seneca, dal *De rerum natura* di Lucrezio alle *Georgiche* di Virgilio ed alle *Satyrae* di Giovenale, dall'*Ars amatoria* di Ovidio alle *Vitae* di Plutarco, alla storiografia di Tacito, e, ancora, dalle opere di Agostino a quelle di Pier Damiani, al *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, agli scritti di Tommaso d'Aquino, e poi a Petrarca, Marsilio Ficino ed Erasmo, fino a Machiavelli, Guicciardini, Bacone, Hobbes, Descartes, Spinoza, Saint-Evremond, Locke, Tindal, Toland, Collins. Per un bilancio sull'utilizzazione dei classici nel Settecento, e sulla storiografia dedicata recentemente a questo tema, cfr. L. GUERCI, *Linguet storico della Grecia e di Roma*, «R.S.I.», XCIII, 1981, fasc. III, pp. 615-679. Quanto al recupero illuministico di Machiavelli, L. A. MCKENZIE, *Rousseau's debate with Machiavelli in the Social Contract*, «Journal of the history of ideas», XLIII, n. 2, April-June 1982, pp. 209-228.

⁶⁷ A. O. LOVEJOY, *The great chain of being*, Cambridge-London, Harvard University, 1936 (e 1964; trad. it. Milano, Feltrinelli, 1966). Caratteristica del saggio del filosofo americano (che aveva scomposto il «razionalismo illuministico» in nove «unit-ideas»: 1) uniformismo, 2) individualismo razionalistico, 3) appello al *consensus gentium*, 4) cosmopolitismo, 5) avversione all'entusiasmo, alla rivelazione, all'intuizione di uomini dotati di capacità straordinarie, 6) egualitarismo intellettuale 7) antintellettualismo razionalistico, 8) primitivismo, 9) filosofia negativa della storia) era stata la selezione di alcune costanti destinate, pur nel corso dei mutamenti storici delle forme del pensiero, ad attraversare i secoli. Cfr. R. FESTA, *Tempo e ragione: il Settecento di Arthur O. Lovejoy*, «Studi storici», XXXV, 1994, n. 2, pp. 447-476, ora in questo volume alle pp. 57-87.

paganism» settecentesco, recupera il modello di Cassirer e di Hazard, arricchendolo e sfaccettandolo. La filosofia delle *Lumières*, concepita non nel suo significato specialistico, ma nel suo impegno a dialogare con le altre branche del sapere, si delinea non solo – e non tanto – sul versante di un programma politico, etico ed economico di trasformazione (come sarebbe stato invece, innanzitutto, nel *Settecento riformatore* di Franco Venturi); essa viene cercata sul fronte più vasto della crescita della conoscenza: nella maturazione di una nuova coscienza del mondo, dell'uomo, dei valori.⁶⁸

Il volume tratta in particolare di Voltaire, Hume, Lessing, senza peraltro trascurare figure quali Samuel Johnson, Alexander Pope, Charles e John Wesley, che con i primi ebbero, secondo Gay, a dispetto delle più tradizionali ricostruzioni storiche, molto in comune. Riprendendo l'idea della «famiglia» spesso alleata (ma non priva di divisioni interne), lo studioso restituisce lo sviluppo storico dell'articolarsi di una comune ispirazione (fatta di esperienze distinte per formazione ed ambiente politico-sociale): le variazioni che il moto dei Lumi esprime nei suoi principi e nei suoi obiettivi. La dialettica da cui si era prodotto l'illuminismo non mutò; ciò che cambiò – secondo Gay – fu il bilanciarsi delle forze nell'ambito della coalizione dei

⁶⁸ A spaziare sui diversi rami della cultura dei Lumi sono i capitoli seguenti: *Progress: from experience to program, The uses of nature, The science of man, The emancipation of art: burdens of the past, The emancipation of art: a groping for modernity, The science of society, The politics of decency, The politics of experience, The politics of education* e infine *The program in practice*. Il primo capitolo, *The recovery of nerve*, è uscito anche in forma ridotta: *The Enlightenment as medicine and as cure*, in *The age of the Enlightenment. Studies presented to Theodore Besterman*, edited by W. H. Barber, J. H. Brumfitt, R. A. Leigh, R. Shackleton, S. S. B. Taylor, Edinburgh-London, Oliver and Boyd, 1967, pp. 375-386. Quanto al confronto con Franco Venturi, Gay precisava di aver ricevuto il primo tomo di *Settecento riformatore* (Da Muratori a Beccaria. 1730-1764, Torino, Einaudi, 1969) solo dopo aver impostato il proprio lavoro; egli prevedeva, d'altro canto, che la ricostruzione offerta dallo storico italiano avrebbe avuto vasta eco su ogni tentativo di scrivere una «social-intellectual history of eighteenth-century Italy». Cfr. *The science of freedom* cit., pp. 576-577. Rispetto a Gay (il quale, su un totale di 568 pagine di testo, bibliografia esclusa, ne riserva 24 ad una panoramica sulle teorie dei fisiocrati francesi, di Adam Smith e di David Hume e ad un cenno all'abate Galiani, a Pietro Verri ed ai cameralisti viennesi: pp. 344-368), avrebbe dedicato maggior spazio alla nascita della moderna scienza economica Wade, descrivendo più diffusamente non solo il dibattito in ambito fisiocratico, ma risalendo a precedenti come le tesi di Mandeville, Shaftesbury, Melon, Dutot, Cantillon, Goudar (attivi nel periodo della reggenza e della post-reggenza), autori che Gay non cita o di cui parla a proposito di altre questioni (religiose, etiche, estetiche). Cfr. I. O. WADE, *The structure and form* cit., vol. I, pp. 465-515. Va detto che, nella sua lettura «realistica» delle *Lumières*, Gay ha di fatto escluso (rimosso) il tema dell'utopia nel Settecento, che avrebbe invece conosciuto una riscoperta dagli anni Sessanta agli anni Ottanta. Oltre a F. VENTURI, *Utopia e riforma* cit., cfr. B. BACZKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1979. Per una breve riflessione sul perché della recente fortuna di un tale campo di ricerca si veda P. CASINI, *Scienza, utopia e progresso. Profilo dell'illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 67-72.

philosophes. Man mano che un autore succedeva ad un altro autore, una polemica ad altra polemica, il criticismo diventava più profondo e vasto, di maggior consistenza e più intransigente. Se all'inizio del secolo, per esempio, i principali illuministi erano stati deisti e sostenitori della legge naturale, nella seconda metà del Settecento il loro posto sarebbe stato preso, per lo più, da atei nutriti dei principi dell'utilitarismo.

Parlando di «recovery of nerve» (dello «spirito dell'età», dell'illuminismo come «medicina e cura»), lo storico evidenzia il nuovo atteggiamento dei *philosophes* verso la vita: una concezione «espansiva» del potere della natura e delle capacità umane. Si trattò – scrive Gay – di un secolo di declino del misticismo, di contro a una crescente speranza di vita e a una maggiore dedizione a indagini «critiche» e a progetti di riforma sociale.⁶⁹ Il progetto delle *Lumières* (un programma di laicismo, umanità, cosmopolitismo e libertà, in ogni sua forma: libertà dal potere arbitrario, libertà di parola, libertà di commercio, libertà di esprimere il proprio ingegno, libertà di risposta estetica, e infine libertà dell'uomo dei Lumi di intervenire nella società contribuendo a migliorarla) innerva lo svolgersi del saggio, che – dichiara lo storico in apertura – aspira ad essere «the social history of the philosophes' philosophy».⁷⁰ Gay non offre (e non senza motivo) una spiegazione completa della formula che compare come sottotitolo; egli si concentra, piuttosto, sul duplice tema dello sviluppo delle scienze della natura (che liberarono finalmente i *philosophes* dalla tutela del pensiero degli antichi) e dell'avvio delle scienze dell'uomo (psicologia, estetica, antropologia, sociologia, storia, economia, politica: tutte discipline nelle quali gli illuministi tentarono di calare, nella teoria come nei piani di riforma, la libertà intellettuale recentemente conquistata). Nata da una tensione dialettica (l'ammirazione per l'antichità greco-latina, il rifiuto del cristianesimo, l'«emergente modernità»), la «scienza della libertà», in ogni sua espressione, avanzò attraverso altre dialettiche interne, conscie ed inconscie: «the philosophes boasted that they were making all things new, but far from wholly discarding their Christian inheritance, they repressed, and retained, more than they knew». Ne derivò sì

⁶⁹ Cfr. *The science of freedom* cit., pp. X, 3, 6. L'espressione «recovery of nerve» è antitetica rispetto a «failure of nerve», formula usata nel 1935 da Gilbert Murray (*Five stages of Greek religion*) in relazione alla passività etico-ideologica ed al pessimismo che attraversarono la prima epoca dell'impero romano. Presentando l'illuminismo quale «medicina e cura», Gay va al di là di un discorso puramente scientifico: egli individua cioè un felice nesso fra metodi per guarire il corpo e nuova visione del mondo e della psiche umana (fra medicina come «filosofia all'opera» e, viceversa, filosofia come «medicina per l'uomo e per la società»).

⁷⁰ *The science of freedom* cit., p. IX.

una sorta di stato di «ansia», ma non già (mai) uno stato di «panico». La fortuna del newtonianesimo (preceduta dai progressi metodologici e speculativi sia di Bacone sia di Cartesio, e favorita dalla circolazione delle idee attraverso le accademie, i giornali, i contatti epistolari tra scienziati ed intellettuali in genere) finì gradualmente col trasformare l'approccio con la fede, eliminando il concetto di divinità già formulato dallo stesso Newton. Ne risultò – osserva Gay – un processo di crescente specializzazione e di separazione dello studio dei fatti dall'attenzione per i valori: una frattura tra l'astratta neutralità degli scienziati ed i *philosophes*, volti ormai a cercare nelle scienze dell'uomo e della società la possibilità di realizzare il loro «programma». ⁷¹ In campo estetico, poi, fa notare lo storico, non mancò la (contraddittoria) compresenza di un gusto conservatore (legato a condizionamenti classici) accanto a tesi filosoficamente avanzate, addirittura radicali (esemplificate da uno spirito critico per eccellenza come Lessing e da un empirista quale Diderot). A differenza della sociologia e dell'economia politica (praticate ancora in via sperimentale, lontane dalla chiusura in ambiti settoriali che si sarebbe verificata nel XIX secolo), la storia assistette piuttosto, grazie a Voltaire, Hume, Robertson, per arrivare a Gibbon, ad una vera e propria «rivoluzione», che ne fece, ad un tempo, «science, art and propaganda»: una disciplina «partly incomplete, partly distorted», ma sicuramente «recognizable and usable». ⁷²

Dove forse meglio si rende giustizia allo sforzo richiesto nella conquista del pensiero moderno (e si rivelano più scopertamente gli interessi nutriti dallo storico) è nella descrizione delle indagini psicologiche che i *philosophes* coltivarono nel solco dell'empirismo lockiano, per afferrare i processi psichici penetrando funzioni e moventi dell'agire. Nell'*Essay on human understanding* Locke aveva precocemente delineato una «storia dell'anima» anti-metafisica, destinata a ispirare (prima come modello in-contrastato, poi quale dottrina da superare) tutte le teorie gnoseologiche del Settecento. E da Locke (anche attraverso i ragionamenti e i calcoli tortuosi dei «Newton della mente», in senso agnostico e a volte più o meno

⁷¹ Si confrontino *The rise of modern paganism* cit., p. 59, e *The science of freedom* cit., p. 110, 126-166. Sui «moral weeklies» Gay è tornato in *The Enlightenment. A comprehensive anthology* cit., pp. 273-274, 685; sullo «Spectator» in *The Spectator as actor: Addison in perspective*, «Encounter», XXIX, 6, December 1967, pp. 27-32.

⁷² Cfr. *The science of freedom* cit., p. 369 (sulla storiografia), pp. 216-318 (sull'estetica), pp. 319-396 (sulla sociologia, l'economia politica, la storia). Sulla nascita di teorie estetiche propriamente moderne, e sul ruolo rivestito, in tal senso, dall'illuminismo, si veda P. O. KRISTELLER, *The modern system of arts: a study in the history of aesthetics*, «Journal of the history of ideas», XII, 4, October 1951, pp. 296-327.

esplicitamente materialistico) si era giunti al *Treatise of human nature* di Hume.⁷³

Disegnando, negli ultimi quattro capitoli del libro, i tratti caratteristici delle campagne di riforma settecentesche (i dibattiti fioriti intorno alle tesi dei fisiocrati e dei liberisti, le discussioni a proposito di antischiavismo, di tolleranza, di organizzazione del sistema politico, di diffusione della cultura e dell'educazione), Gay include nell'«age of the Enlightenment» energie e forze molteplici: accanto ai progetti delle *Lumières*, le resistenze del cristianesimo, le inerzie del conformismo, le eredità del secolo precedente.⁷⁴ Individua poi, all'interno del gruppo dei *philosophes*, un elemento solo apparentemente contrario al loro coinvolgimento diretto negli affari di governo e nelle questioni dell'amministrazione pubblica: il relativismo. E in tal senso, riferendosi ad un variegato spettro di posizioni (che andava dal «radicalismo democratico» di Rousseau al relativismo di Voltaire e all'adesione alle dottrine sull'assolutismo da parte di Beccaria), lo studioso isola dal resto del gruppo una figura: David Hume. Gay ritiene, d'altro canto, che il relativismo politico dell'illuminismo fosse, in realtà, una sorta di relativismo del relativismo, giacché i *philosophes* «firmly retained their respect for certain values that transcended all differences and remained valid in all climates». Tale relativismo consistette, essenzialmente, nella consapevolezza che le esperienze politiche sono tra loro differenti perché differenti sono le situazioni e i contesti da Paese a Paese (differenti gli stadi di sviluppo sotto istituzioni diverse).⁷⁵

Se il Settecento fu un'età complessa, la periodizzazione dei Lumi (l'«international type») risulta, nella sintesi di Gay, alquanto flessibile. Potrebbe sembrare una contraddizione il fatto che le date del 1689 e del 1789 (a rigor di logica le più opportune per fissare i confini e inscrivere la scansione temporale dell'illuminismo) non segnino, in realtà, l'inizio e la conclusione dei

⁷³ *The science of freedom* cit., pp. 167-168, 174-180, 594-595, 628, e *The rise of modern paganism* cit., pp. 59, 64, 219, 408, 461-462. Gay compiva una lettura autonoma rispetto a Cassirer, secondo il quale le speculazioni di Locke sarebbero approdate, anziché a Hume, alla «nuova impostazione» kantiana (la «perfezione» e il «superamento» di tutte le feconde anticipazioni del passato). Cfr. E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo* cit., cap. III, *Psicologia e gnoseologia*, pp. 137-190. Sul rapporto fra il teorico dell'*uneasiness* ed il secolo dei Lumi cfr. C. A. VIANO, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1960, e J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1979. Per un'aggiornata rilettura complessiva del filosofo scozzese, A. SANTUCCI, *Sistema e ricerca in David Hume*, Roma-Bari, Laterza, 1969, e M. DAL PRA, *Hume e la scienza della natura umana*, Bari, Laterza, 1973.

⁷⁴ Un'esaustiva mappa delle posizioni illuministiche francesi nei confronti della religione tradizionale è costituita da R. R. PALMER, *Catholics and unbelievers in eighteenth century France*, Princeton, Princeton University Press, 1939.

⁷⁵ *The science of freedom* cit., pp. 452, 461.

due volumi: la durata di quel secolo, iniziato con la Rivoluzione inglese e finito con quella francese, aveva compreso tappe «convenienti» ed «evocative» (Montesquieu nacque nel 1689, d'Holbach morì nel 1789).⁷⁶ Arrestandosi subito dopo la Dichiarazione d'indipendenza del 1776, la ricostruzione, in modo estremamente efficace, finisce per lasciare aperto il problema della non coincidenza fra tempo cronologico e tempo categoriale. Non solo: essa celebra l'emancipazione di un Paese che, da «importatore», aveva saputo diventare, a sua volta, «esportatore d'idee». Nel chiudere *The science of freedom* Gay scrive infatti: «The American Revolution converted America from an importer of ideas into an exporter».⁷⁷ D'altro canto, il finale di *The science of freedom* veniva preannunciato sin dal 1966 con un agile volumetto, intitolato *A loss of mastery. Puritan historians in colonial America*, un saggio che permetteva di spostare il fulcro dell'analisi in un'area periferica e in un'epoca di transizione della cultura occidentale, inserendosi comunque – ancora – nell'ambito dello studio della «civiltà atlantica».⁷⁸

In questo lavoro Gay esamina le opere di tre storici puritani (*Of Plymouth plantation, 1620-1647* di William Bradford, i *Magnalia Christi Americana* di Cotton Mather e la *History of the work of redemption* di Jonathan Edwards) che, dal primo Seicento alla metà del Settecento, espressero, emblematicamente, i gusti e il clima d'opinione delle élites del New England. E il suo giudizio si fa tanto più complesso quanto più si accosta al momento dell'innesto della tradizione dei coloni nell'alveo delle *Lumières*: «the fruitful reunion with enlightened Europe».⁷⁹ Il testo, breve ma ricco di spunti, ripercorre, con un rapido *excursus*, forme europee di «pensiero cri-

⁷⁶ Tre generazioni di *philosophes* (quelle di Montesquieu e Voltaire; di Franklin, Buffon, Hume, Rousseau, Diderot, Condillac, Helvétius e d'Alembert; infine di d'Holbach, Beccaria, Lessing, Jefferson, Wieland, Kant e Turgot) scandiscono la periodizzazione adottata da Gay, che resta, tuttavia, assai fluida.

⁷⁷ *The science of freedom* cit., pp. 558.

⁷⁸ Il saggio nasceva da un intervento di Gay alle Jefferson Memorial Lectures, a Berkeley. Lo si veda recensito da S. PERSONS, «The American historical review», LXXII, n. 4, July 1967, pp. 1479-1480, e D. B. QUINN, «The English historical review», LXXXIV, n. 331, April 1969, p. 394.

⁷⁹ Fin dagli studi politico-costituzionali di Carl Becker (cfr. *The Declaration of Independence: a study in the history of political ideas*, New York, Vintage Books, 1942) si era messa in discussione l'esagerata tendenza, della scuola di Frederick Jackson Turner, a considerare la purezza della tradizione americana. Dagli anni cinquanta, inoltre, il tema dell'«unità atlantica» era divenuto un tipico oggetto d'indagine, incoraggiato dal ruolo internazionale che gli Stati Uniti sentivano di avere, e da proposte interpretative come quelle avanzate da Palmer e Godechot. Cfr. R. R. PALMER, *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Milano, Rizzoli, 1971 (ed. originale: *The age of the democratic revolution*, in due parti: *The challenge*, del 1959, e *The struggle*, del 1964); J. GODECHOT, *Le rivoluzioni (1770-1799)*, Milano, Mursia, 1975, e Id., *L'epoca delle rivoluzioni (1770-1848)*, in *Nuova storia universale dei popoli e delle civiltà*, Torino, UTET, 1969 e 1981.

tico» e «mitico» (forme proprie dell'era cristiana, del pieno e del tardo rinascimento).⁸⁰ Autori francesi come Baudouin, Bodin, La Popelinière, inglesi quali Camden, Bacon, Selden e il veneziano Sarpi vengono citati per il loro contributo a un nuovo genere: la storia della storiografia. Ciò offre a Gay l'occasione per tornare a riflettere su quell'intricata mescolanza di escatologia medievale e pietà razionalistica che confluì nel «paganesimo cristiano» rinascimentale. Bradford, Mather ed Edwards, tre storici vissuti in un arco di anni al discrimine della modernità, trapiantarono sostanzialmente in America (con risultati artistici differenti, e – quel che più conta – senza interrogarsi sulla loro identità di coloni) schemi letterari ed ideologici impregnati di assunti e di valori religiosi («mitici»).⁸¹ È nel periodo compreso fra la vecchiaia di Edwards ed il 1776 che Gay scorge il punto di crisi del modello storiografico puritano («a loss of mastery») e, contemporaneamente, la svolta decisiva verso una stagione americana davvero moderna: la crescita autonoma di una diramazione della «famiglia» dei *philosophes*, capace di infondere fresca linfa nel circuito delle *Lumières*.

6. L'illuminismo come affinità politica

Già in *The science of freedom* Gay aveva anticipato:

Now, as I am moving to other fields of inquiry, I think it proper [...] to express my

⁸⁰ Per un'interpretazione dell'ambivalente visione rinascimentale di Burckhardt si veda, di Gay, *Burckhardt's «Renaissance»: between responsibility and power*, in *The responsibility of power: historical essays in honor of Hajo Holborn*, edited by L. Krieger and F. Stern, Garden City, New York, Doubleday, 1967, pp. 183-198.

⁸¹ *A loss of mastery* cit., pp. 22, 87, 122. L'area geografica che aveva contribuito alla formazione dei tre storici puritani era stata quella anglo-olandese (Bradford emigrò inizialmente ad Amsterdam e a Leida, Mather fu iscritto alla Royal Society, Edwards scambiò una fitta corrispondenza con intellettuali del Vecchio continente). Nel giudicare severamente Cotton Mather, Gay dava una risposta diversa rispetto a coloro che lo avevano trovato invece un buon scrittore: Moses Coit Tyler (in *History of American literature, 1607-1765*, del 1878), Barrett Wendell (in *Cotton Mather, the puritan priest*, del 1891) e Kenneth Murdock (nella biografia del padre di Cotton: *Increase Mather, the foremost American puritan*, del 1925). Se la riabilitazione degli storici puritani d'America aveva conosciuto grande fortuna dagli anni venti e trenta (e particolarmente grazie alle ricerche di Samuel Eliot Morison e Perry Miller), Gay ha saputo integrare i risultati della storia delle idee della prima metà del Novecento con quelli della recente «new social history», richiamandosi soprattutto alle indagini di Bernard Bailyn ed Edmund Morgan. Sul clero puritano, sull'Harvard College e l'ambiente colto della Massachusetts Bay cfr. R. HOFSTADTER, *Società e intellettuali in America* cit., pp. 69-78. Concordando con Hofstadter, Gay non considera l'epoca del puritanesimo americano un'età di mero oscurantismo e filisteismo, ma piuttosto un periodo in cui la «nuova filosofia» rimase ferma a uno stato di subordinazione (quella stessa subordinazione che fece di Jonathan Edwards non già il primo «moderno», bensì «l'ultimo medievale» fra gli intellettuali americani).

convictions not as a historian but as a political man. I have therefore written a short polemic [...], *The Bridge of criticism* [...]. I should like my readers to take it as a political epilogue to this long historical essay.⁸²

Pubblicando, nel 1970, *The bridge of criticism. Dialogues among Lucian, Erasmus and Voltaire on the Enlightenment, on history and hope, imagination and reason, constraint and freedom, and its meaning for our time*,⁸³ lo storico si cimentava con un *divertissement* che faceva il verso a un genere caro al XVIII secolo. Le chiavi di lettura di questo testo, breve ma ricco di suggestioni, sono disseminate nei due volumi sulle *Lumières* del 1966 e 1969, a cominciare dalla metafora del titolo (il ponte), già usata per indicare il contatto fra mondi (il pagano e il settecentesco) non coincidenti, ma che si erano potuti collegare, appunto, come due lembi di terra.

Classicism was a bridge thrown across the swamp of the Christian millennium.⁸⁴

Lo schema dialogico era stato presentato quale strumento duttile al gusto dell'intera civiltà occidentale, e particolarmente adatto al senso dell'ambiguità e del paradosso degli illuministi.⁸⁵ Quanto ai tre personaggi messi in scena, Luciano, Erasmo e Voltaire, li si era già ricordati, rispettivamente, per l'inclinazione alla satira e l'indipendenza intellettuale il primo, per la vasta cultura umanistica e filologica non priva di un certo compromesso fra paganesimo e cristianesimo il secondo, infine per essere stato il prototipo del *philosophe* il terzo. Senza contare che, con *The bridge of criticism*, Gay realizzava un desiderio espresso da Gibbon stesso nella sua *Autobiografia*.⁸⁶

Ponendo a confronto queste figure, lo storico riusciva a far emergere l'autonomia dei tre punti di vista (dell'uomo antico, dell'umanista e dell'illuminista), ritraendo un Voltaire autocritico oltre che critico, capace cioè di sfatare il *cliché* di freddo e aprioristico razionalismo che era stato ascrivito al Settecento dagli storici ottocenteschi. In tal senso, il dialogo si rivela un

⁸² *The science of freedom* cit., p. XI.

⁸³ New York-Evanston-London, Harper and Row, 1970.

⁸⁴ *The rise of modern paganism* cit., p. 58.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 171-178.

⁸⁶ Cfr., rispettivamente, *ivi*, pp. 53, 63, 151, 172, 257, 260, 264, 266, 270, 274, 282, 356, 481, e *The science of freedom* cit., p. 395, dove è riportato il passo di *The autobiography of Edward Gibbon* (1794), nel quale l'autore dichiara di aver talvolta pensato di scrivere un dialogo fra Luciano, Erasmo e Voltaire.

mezzo efficacissimo. Voltaire, in veste di avvocato difensore delle *Lumières*, discute dei concetti di modernità, di storia e di ottimismo, distinguendo le varie posizioni dei propri contemporanei, ma sottolineando anche la profonda coesione esistita nella «famiglia» dei *philosophes*: in breve, egli ripercorre la traccia dei due libri di sintesi di Gay, con concisione e con ritmo incalzante, proiettando lo sguardo nel futuro. Accanto a Luciano e ad Erasmo, il filosofo del XVIII secolo, in un clima atemporale, può scorgere quanto sarebbe accaduto dopo di lui. E così si sofferma sulle impostazioni metodologiche della scuola di Ranke, valuta la specializzazione raggiunta dalla storiografia novecentesca, arriva a stabilire un raffronto tra le teorie di Freud circa la possibilità di studiare la natura umana (nei suoi elementi costanti e in quelli individuali e mutevoli) e le tesi che già la cultura dei Lumi aveva abbozzato a questo proposito. Quando Voltaire attribuisce al padre della psicoanalisi il merito di essere stato consapevole dei limiti della civiltà e di aver confutato le false consolazioni della religione egli legittima il percorso d'indagine che sarebbe stato seguito da Gay: getta un «ponte» dal Sette al Novecento.⁸⁷

Dietro questo sapiente gioco letterario stava, evidentemente, anche il ricordo di famose pagine di Erich Auerbach e di Leo Spitzer, due punti di riferimento per lo studioso, fin dagli anni in cui era entrato nelle università statunitensi. Trovando analizzati, in un testo come *Mimesis*, gli artifici retorici voltairiani (che sembrano talora riproposti in *The bridge of criticism*), lo storico aveva appreso le tecniche per penetrare i meccanismi delle argomentazioni e il modo di ragionare dell'abile polemista: del «poeta come realista».⁸⁸

Nel *divertissement* del 1970 emergeva dunque, chiaramente, che la le-

⁸⁷ Fin dal 1954, in *The Enlightenment in the history of political theory* cit., Gay aveva sottolineato come, paradossalmente, il Freud che si suppone abbia contribuito, più di ogni altro, a distruggere i fondamenti del razionalismo illuministico fosse stato, in realtà, il più grande figlio delle *Lumières* del nostro secolo, dal momento che egli aveva considerato la ricerca della verità mezzo essenziale per la conquista della libertà individuale.

⁸⁸ Nel *divertissement* si potrebbe cogliere quella che Auerbach aveva definito la voltairiana «tecnica del riflettore» («Essa consiste in ciò, che di tutto un ampio discorso s'illumina una piccola parte, ma tutto il resto, che servirebbe a spiegarlo e a dare a ciascuna cosa il suo posto, e verrebbe, per così dire, a formare un contrappeso a ciò che è stato messo in risalto, viene lasciato nel buio», E. AUERBACH, *Mimesis* cit., vol. II, p. 165). Per un'analisi degli stilemi di Voltaire, si vedano anche i due volumi *Romanische Stil und Literaturstudien*, che Spitzer aveva pubblicato nel 1930. Sul concetto di «realismo morale» (formula cui Gay ricorre per spiegare il gusto letterario, i principi etici e il pragmatismo settecenteschi) cfr. *The rise of modern paganism* cit., pp. 178-183.

zione del secolo delle *Lumières* continuava ad esercitare un fascino particolare su Gay, che pure era passato ormai ad altri oggetti di studio, più vicini al presente: la borghesia d'età vittoriana, la Repubblica di Weimar, la figura di Freud. «I should like my readers to take it as a political epilogue»: così scriveva Gay nell'epilogo dei due ponderosi saggi dedicati all'interpretazione dell'illuminismo, epilogo che diventava una sorta di adesione alle principali istanze del «programma» politico dei *philosophes*.

Gli anni trascorsi fra le due guerre mondiali (quelli della vecchiaia di Freud, l'«ultimo dei *philosophes*», e dell'infanzia e adolescenza di Gay), con la catena di sconvolgimenti istituzionali, ideologici e sociali che esse avevano generato, furono percorsi dalla consapevolezza del «disagio della civiltà», ma anche dalla forte volontà, in taluni, di comprendere a fondo le caratteristiche e i contributi dell'illuminismo. E questo intento è stato perfettamente recepito da Gay. Nella ricostruzione dello sforzo che una «famiglia» di intellettuali del Settecento aveva compiuto per superare le ansie e le incertezze prodotte dalla coscienza di vivere nell'età moderna, Gay non ha dimostrato nostalgia; ha rivelato il desiderio di ridare voce a un secolo, cogliendone echi degni ancora di essere ascoltati. Il suo è il messaggio non già di un «post-*philosophe*», ma di un neo-*philosophe*, di uno storico che ha in più occasioni rivelato – sono parole di Franco Venturi – una «sensibilità politica che tradizionalmente mancò agli umanisti tedeschi».⁸⁹

⁸⁹ F. VENTURI, *Utopia e riforma* cit., p. 14.

EDOARDO TORTAROLO

LA RIVOLTA E LE RIFORME.
APPUNTI PER UNA BIOGRAFIA INTELLETTUALE DI
FRANCO VENTURI 1914-1994¹

Franco Venturi ha lasciato alla cultura storica un'opera imponente, cui è difficile trovare paragoni in questo secolo: abbraccia quasi sessant'anni di ricerca intensa e spazia tematicamente, cronologicamente e geograficamente con slancio straordinario, animata da fede intransigente nel valore in sé del lavoro intellettuale e da un'esemplare volontà di conoscere e capire il passato e il presente per plasmare il futuro. L'impressionante bibliografia dei suoi scritti, selezionata nel 1985 dallo stesso Venturi e collocata come premessa alla *Festschrift* in suo onore, è la guida attraverso la sua vita di storico e di uomo di cultura, non è lo specchio che restituisce tutti i lineamenti della sua personalità.² Uomo estraneo e in fondo insofferente al compiacimento del ricordo fine a se stesso, che si isterilisce nella celebrazione e non si trasforma in azione conoscitiva, ha lasciato poche e scarse note autobiografiche, dominate dalla ritrosia a parlare di sé e dal bisogno di discutere i grandi temi della storia europea che lo hanno appassionato per tutta la vita. L'esclamazione di Diderot era anche la sua: «Imposez-moi silence

¹ Una prima versione di questi «appunti» è stata presentata a Firenze il 22 marzo 1995 al seminario organizzato presso il Dipartimento di storia dell'Università di Firenze dal prof. Antonio Rotondò: le osservazioni sue e di tutti i partecipanti alla discussione sono state di grande interesse. Un aiuto essenziale ho ricevuto dal dott. Paolo Soddu, che ha svolto per me alcune ricerche all'Archivio Centrale dello Stato di Roma. Un particolare ringraziamento rivolgo al senatore Leo Valiani, che mi ha liberalmente concesso di consultare le lettere di Venturi a lui dirette, conservate presso la Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano. Questo saggio è stato pubblicato in «Studi settecenteschi», 15, 1995, pp. 9-42: si riproduce con alcune integrazioni bibliografiche in nota.

² *L'età dei lumi. Saggi in onore di Franco Venturi*, Napoli, Jovene, 1985, pp. XXI-XXXI. Per la Bibliografia degli scritti settecenteschi cfr. F. VENTURI, *Europe des lumières. Recherches sur le 18 siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1971, pp. 285-289, nonché la recente Bibliografia, a cura di P. Bianchi e L. Casalino, in *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1998, pp. 441-478.

sur la religion et le gouvernement, et je n'aurai plus rien à dire».³ È stata piuttosto la memorialistica di chi lo ha conosciuto e frequentato negli anni prima e durante la guerra che ha più volte ricordato, talvolta in ritratti rapidi e penetranti, la sua figura di uomo, spesso di amico.⁴ La ricostruzione della sua biografia intellettuale è tutta da fare: compito immane e necessario, perché attraverso Venturi o a stretto contatto con la sua ricerca la storiografia italiana è tornata a dialogare con la cultura europea dopo l'isolamento autoritario e provinciale del periodo fascista e ha rinnovato lo studio di problemi essenziali della storia del Settecento e dell'Ottocento. Strumenti necessari – ma di per sé certo non sufficienti – di questa biografia saranno certamente la pubblicazione annunciata per il 1996 di un'ampia scelta dei suoi scritti politici⁵ e la pubblicazione, già parzialmente avviata, delle sue lettere, in particolare quelle scritte da Mosca tra il 1947 e il 1950, quando Venturi vi si trovava come addetto culturale all'ambasciata italiana.⁶

La biografia intellettuale di Venturi si è snodata attraverso la storia europea di questo secolo, ha affrontato coraggiosamente i suoi nodi più complessi e percorso con originalità e senso critico alcune delle sue più importanti e interessanti esperienze culturali e politiche: l'orizzonte nel quale Venturi collocava se stesso e il suo lavoro era cosmopolita al massimo grado, nutrito dall'esperienza diretta di culture diverse e dal piacere di coglierne ogni volta la specificità, di valorizzarne gli elementi individuali e irripetibili e metterli al contempo in relazione con il contesto più ampio dato dai problemi della modernità.⁷ Le pagine che seguono costituiscono un primo

³ F. VENTURI, *Jeunesse de Diderot (1713 à 1753)*, Paris, Skira, 1939, p. 115 e nuovamente in VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, p. 10.

⁴ Cfr. ad esempio L. VALIANI, *Tutte le strade conducono a Roma*, Bologna, Il Mulino, 1983 (1ª ed. 1946), pp. 79 e 84; I. WARBURG SPINELLI, *Il tempo della coscienza. Ricordi di un'altra Germania 1910-1989*, Bologna, Il Mulino, 1994; V. FOA, *Il cavallo e la torre*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 129-130.

⁵ F. VENTURI, *La lotta per la libertà. Scritti politici*. Saggi introduttivi di Vittorio Foa e Alessandro Galante Garrone. A cura di Leonardo Casalino, Torino, Einaudi, 1996.

⁶ *Franco Venturi: lettere da Mosca (1947-1948)*, a cura di A. Agosti e G. De Luna, «Passato e presente», XIII, 1995, n. 35, pp. 97-109. Cfr. ora L. VALIANI e F. VENTURI, *Lettere 1943-1979*. A cura di Edoardo Tortarolo, Firenze, La Nuova Italia, 1999.

⁷ Nel ritratto ironico e affettuoso che ne ha lasciato un uomo lontano da Venturi per interessi e carattere, Luigi Meneghello, questa vastità di prospettive è riassunta nell'impressione che Venturi partecipasse allo *Spiritus Mundi*. Questo schizzo va letto per intero. «Penso, fra i tanti, al mio incontro con Franco Venturi, a Oxford, in una saletta [...]. Dopo avergli parlato di qualche faccenduola accademica, essendo lui così gentile (ma naturalmente aveva anche fretta) mi arrischiai ad accennare confidenzialmente al fatto che "si era isolati". In fondo volevo dire soltanto che mi sentivo un po' lontano dalla corrente profonda dello *Spiritus Mundi*, o qualche altra inepititudine personale del genere, che non si può pretendere di comunicare a un estraneo, per quanto

tentativo di cogliere alcuni aspetti della biografia intellettuale di Venturi, riferendosi essenzialmente al periodo sino alla metà degli cinquanta, alle soglie cioè della ricerca culminata nei volumi di *Settecento riformatore*.

I.

Cosmopolita è stata la sua vita e la sua cultura storica e politica sin dall'inizio. Il padre Lionello, celeberrimo storico dell'arte, rifiutò di prestare il giuramento al regime fascista richiesto nel 1931⁸ e si trasferì a Parigi con la famiglia in quell'anno.⁹ Franco Venturi interruppe gli studi liceali che stava compiendo a Torino, ma rimase in contatto con la cultura dell'antifascismo torinese: la figura di Gobetti e i problemi politici e morali innanzitutto ma anche storiografici che questi aveva posto con la sua vita e con la sua morte rimasero sullo sfondo degli studi e dell'atteggiamento di Venturi. Decisiva fu la rete di amicizie personali, intellettuali e politiche che annodò a Parigi negli ambienti degli esuli antifascisti. Fu il gruppo stretto intorno a Giustizia e Libertà il nucleo più profondo delle sue scelte e dei suoi atteggiamenti. Intorno a questa scelta radicale di opposizione in primo luogo etica, di scelta di civiltà, al fascismo mussoliniano e a tutte le forme di dittatura Venturi riuscì a far convergere l'insegnamento di personaggi di diversa intonazione come Croce e Salvemini. Nel gruppo ristretto dei collaboratori di Giustizia e Libertà Venturi si inserì immediatamente, accostando e talvolta intrecciando l'impegno politico diretto e costante e la ricerca storica condotta almeno formalmente come studente alla Sorbona.

L'importanza di questi anni e di questo ambiente fu fondamentale, come si cercherà di mostrare più avanti più in dettaglio. La radice della sua profonda originalità come storico non va infatti ricercata nell'apprendistato come allievo di Mornet o Guignebert o degli altri suoi maestri che pure ricordò con reverenza nella nota autobiografica — ma quando vi era studente scrisse con disgusto «di due morticini: il mate-

fine e ben disposto. E non è perché la gente brava non creda nello Spiritus Mundi, anzi perché ha rapporti ORDINARI con Lui, continui, normali perfino banali! Quel giorno Venturi mi disse, premuroso, perplesso: "Isolati? qui? ma perché?" e io mi sentii come Picher Martin quando cercava certe risposte: *There is no answer in your vocabulary*», L. MENEGHELLO, *Il dispatrio*, Milano, Rizzoli, 1993, pp. 177-178.

⁸ Cfr. A. AQUARONE, *L'organizzazione dello stato totalitario*, Torino, Einaudi, 1965, p. 179, nota 1.

⁹ Omodeo ricordò più volte nelle lettere dell'autunno 1932 gli incontri a Parigi con Lionello Venturi e «il figlio maggiore di diciotto anni» (cfr. ad esempio A. OMODEO, *Lettere 1910-1946*, Torino, Einaudi, 1963, p. 486).

rialismo storico [...] e il sorbonismo ortodosso»¹⁰ –, quanto nell'atmosfera appassionata e febbrile di Giustizia e Libertà, nel rapporto essenziale che si costruì allora con Aldo Garosci e Leo Valiani, attraverso la rimeditazione delle cause del totalitarismo, attraverso una continua discussione di quali vie d'uscita potessero aprirsi all'Italia e all'Europa verso la libertà e la dignità dell'uomo.¹¹ Quando nel 1977, per ricordare dopo quarant'anni l'assassinio dei fratelli Rosselli, Venturi analizzò i rapporti di Carlo Rosselli con la cultura francese, sottolineò elementi politici che avevano la validità profonda di scelte mai abbandonate: in particolare il concetto di libertà come «*patto di civiltà* che gli uomini di tutte le fedi stringono fra loro per salvare nella lotta politica gli attributi della loro umanità»,¹² l'impegno a difendere la libertà con la forza, l'interpretazione della lotta liberale e democratica come prove di civiltà. In Rosselli Venturi ritrovava allora, dopo tanti anni, la vitalità di una ricerca del socialismo interpretata esemplarmente da Jean Jaurès, incentrata sulla libertà e sulla giustizia, quindi sul senso dell'individualità e dell'etica, e continuava a condividere l'interesse «per il movimento, non per le ideologie», la sensibilità per il senso vitale del rinnovamento umano.

Il ruolo di Venturi nel piccolo gruppo dei militanti di Giustizia e Libertà fu, soprattutto dopo l'assassinio di Carlo Rosselli, di impegno estremo e di rilevanza anche organizzativa: il progetto di quel gruppo di elaborare un socialismo liberale fu anche il suo. Nel luglio 1937 Venturi entrò nel Comitato Centrale Ristretto di GL, una sorta di direzione tecnico-politica.¹³ Nella primavera del 1938 insieme a Garosci e Ausenda elaborò i risultati di un'ampia consultazione tra i membri di GL per rifonderne i risultati nel testo della *Carta ideologica di GL*, che fu sottoposta all'assemblea plenaria dell'11 giugno e diede luogo a un aspro scontro tra Garosci e Lussu. In quell'occasione a Venturi, che era legato a Garosci, venne dall'assemblea la responsabilità della redazione del settimanale di GL.¹⁴ L'intensità del

¹⁰ GIANFRANCHI (VENTURI), *Inventario*, «Giustizia e libertà» (d'ora in avanti: GL), 7 maggio 1937, IV, n. 19.

¹¹ Cfr. A. GAROSCI, *Storia dei fuorusciti*, Bari, Laterza, 1953, p. 256.

¹² VENTURI, *Carlo Rosselli e la cultura francese*, in *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia. Attualità dei fratelli Rosselli a quaranta anni dal loro sacrificio*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 163-178.

¹³ Cfr. E. SIGNORI-M. TESORO, *Il verde e il rosso. Fernando Schiavetti e gli antifascisti nell'esilio fra repubblicanesimo e socialismo*, Firenze, Le Monnier, 1987, p. 248.

¹⁴ SIGNORI-TESORO, *Il verde e il rosso* cit., p. 292.

suo impegno politico si profila anche attraverso gli incarichi informali che svolse nella fluida, spesso incerta e contraddittoria costellazione delle relazioni tra i gruppi di esuli antifascisti a Parigi. Nel 1938 insieme a Valiani e Garosci Venturi trattò con il PCI perché GL fosse ammessa al patto d'unità d'azione, facendo leva sui rapporti già esistenti con il gruppo di Que faire, «eretico» all'interno del PCF.¹⁵ L'anno seguente incontrò a Parigi Eugenio Curiel, insieme a Garosci e Cianca, all'interno dell'operazione, peraltro ancora non del tutto chiarita, di unificazione antifascista tra PCI, PSI e GL.¹⁶

Per quanto estremamente importanti nel mondo degli esuli a Parigi, seguiti con attenzione preoccupata dall'ambasciata italiana, che sospettò nel marzo 1939 Venturi e Lussu di preparare un'incursione aerea su Roma,¹⁷ non furono questi i compiti che lasciarono l'impronta più duratura di Venturi nella vicenda della resistenza al fascismo. Fu nel campo intellettuale, di analisi e riflessione, che questi esprime il suo migliore apporto a GL. Retrospectivamente, ma ancora a diretto contatto con quegli anni, Garosci ha ricordato quale slancio di rinnovamento intellettuale rispetto alle «vecchie forze di opposizione prefascista» fosse venuta a GL dopo il 1934 attraverso l'adesione di Nicola Chiaromonte,¹⁸ Umberto Calosso, Mario Levi, Andrea Caffi,¹⁹ Venturi e Garosci medesimo, i quali «con differenze di sfumature intellettuali e di presupposti culturali ma con propositi in molta parte analoghi, si consacrarono a sviluppare l'ideologia di «Giustizia e Libertà» quale Rosselli aveva abbozzata molti anni prima in *Socialismo liberale*».²⁰ Nei capisaldi della propaganda di GL indicati da Garosci in quell'occasione si ritrovano temi e problemi sui quali nel concreto sia dell'analisi politica condotta nel settimanale sia in forma naturalmente mediata e problematica nell'opera storiografica Venturi diede un contributo originale: la dimensione europea della vicenda politica culminata nella crisi totalitaria, la «necessità di un profondo, religioso rinnovamento di idee, se ci si vuol contrapporre

¹⁵ A. GAROSCI, *Fernando Schiavetti, come l'ho conosciuto*, in SIGNORI-TESORO, *Il verde e il rosso* cit., p. XIV.

¹⁶ P. SPRIANO, *Storia del Partito comunista italiano*, vol. III, *I fronti popolari. Stalin, la guerra*, Torino, Einaudi, 1970, p. 291, nota 1.

¹⁷ Cfr. P. GUILLEN, *La risonanza in Francia dell'azione di GL*, in *Giustizia e Libertà nella lotta antifascista*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 248.

¹⁸ Di cui si vedano gli *Scritti politici e civili*, Milano, Bompiani, 1976.

¹⁹ Di cui si vedano gli *Scritti politici*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

²⁰ A. GAROSCI, *Profilo dell'azione di Carlo Rosselli e di Giustizia e Libertà*, «Quaderni dell'Italia libera», n. 34, Torino, 1945, pp. 20-21. Analoghe considerazioni in GAROSCI, *Storia dei fuorusciti* cit., p. 181.

al fascismo non come forza politica a forza politica [...] ma come forza morale superatrice», la volontà di superare il fascismo europeo rinnovando nel profondo la società europea.²¹

In una riflessione politica, scritta nell'estate del 1943, Garosci indicava con lucidità quale era il problema politico centrale di GL, la ragione profonda del suo bisogno di intransigenza: partendo dall'assioma dell'istinto della libertà nell'animo umano e della «passione per una vita più perfetta», si trattava di «vedere come si possa impiantare il problema della libertà nel cuore stesso dello sviluppo politico e sociale moderno».²² Nonostante l'inevitabile evoluzione che essi ebbero a contatto con le vicende europee alla vigilia della guerra, questi temi sono quelli di Venturi: vi si deve cogliere l'importanza evidente e fondamentale della «religione della libertà» di Croce.²³ Sono temi che ritroviamo negli scritti di commento più propriamente politico, analizzati nel vivo delle vicende europee tra crisi della democrazia e totalitarismo.

II.

La Spagna, paese chiave nella riflessione di Giustizia e Libertà a partire dalla rivoluzione del 1931, terreno di scontri che si sapeva sarebbero diventati europei, compare al centro del primo saggio pubblicato da Venturi: è un esame della storia recente spagnola, attraverso un intreccio tra analisi della struttura sociale e dei rapporti di forza istituzionali e ripresa dei motivi di riflessione e programma esposti da intellettuali come de Unamuno e Ortega y Gasset. Al centro la volontà di ritrovare nella dinamica spagnola le forze profonde perché la democrazia si radichi, perché le élites politiche ritrovino il senso della propria responsabilità verso il paese, perché si superi lo spirito di anarchia creato da secoli di tirannia: «volontà di essere, di vi-

²¹ GAROSCI, *Profilo* cit., pp. 21-22.

²² GAROSCI, *Verso una società liberalsocialista*, «Quaderni del Partito d'Azione», s. n.t., p. 8.

²³ Cfr. L. VALIANI, *Il filosofo della libertà*, in *Fra Croce e Omodeo. Storia e storiografia nella lotta per la libertà*, Firenze, Le Monnier, 1984, p. 29, con esplicito e opportuno riferimento a Venturi: «E nei lavori di alcuni dei suoi collaboratori più portati a studi storici, di Leone Ginzburg, di Aldo Garosci e – nonostante la sua diversa concezione del 700 – anche di Franco Venturi [...] la filosofia crociana della distinzione, e la “religione della libertà”, sono chiaramente presenti. Croce ne ha tenuto conto nella sua recensione alla *Vita di Carlo Rosselli* di Garosci». È chiaro che Venturi sentì una profonda ammirazione per Croce anche dopo la dura contrapposizione di Croce a «quelli del Partito che si chiama d'azione» (*Taccuini*, 13 agosto 1943, p. 438) e l'altrettanto dura reazione di Venturi su GL: nella lettera del 9 novembre 1950 a Valiani c'è l'accento a una visita a Croce, «che è ancora meraviglioso di energia nel lavorare» (Archivio Fondazione Feltrinelli).

vere liberi che sola potrà costituire la base di una Spagna di domani. Tale libertà concreta è l'unico clima possibile per l'educazione e l'avvento delle masse».²⁴

Dall'estate del 1934 iniziò la sua collaborazione regolare al settimanale «Giustizia e libertà», firmando con lo pseudonimo di Gianfranchi una lunga serie di articoli, che spaziavano dalle recensioni alle note erudite e taglienti sull'attualità culturale a commenti sui fatti politici del giorno in Italia e nel mondo.²⁵ Di tutti questi interventi si coglie nitidamente il carattere di contributo a una discussione continua, nella redazione del settimanale e con gli esuli antifascisti di GL e degli altri raggruppamenti. In taluni di questi la dimensione dialogica è esplicita. Nel numero del 5 aprile 1935 Venturi rispondeva ad esempio a un articolo di Andrea Caffi sul Risorgimento con un'ampia riflessione sul legame tra Risorgimento e resistenza al fascismo. Caffi, personaggio cosmopolita e inquieto attraverso il quale giunsero in GL interessi culturali e politici molto significativi vitali anche dopo la sua rottura con Rosselli nel febbraio 1936,²⁶ aveva contestato la positività della ricerca nel Risorgimento delle radici dell'antifascismo: piuttosto, sosteneva Caffi, il Risorgimento anche mazziniano poteva essere considerato per i suoi aspetti antipopolari un precedente logico del fascismo stesso.²⁷ La risposta di Venturi era quella di un lettore attento di Croce, sensibile anche nell'aspra dialettica politica e giornalistica alle esigenze della ricerca del vero storico: non si devono sostituire i miti con altri miti, ma con «una realtà storica, sentita e vista da un punto di vista nuovo». Il quadro del movimento risorgimentale che emergeva dalla trattazione di Venturi era un fenomeno complesso cui ci si doveva ricollegare con senso critico. «Visto così dall'Europa, il Risorgimento esce ingrandito, non appare come una «derivazione», un'«imitazione» più o meno provinciale, ma piut-

²⁴ GIANFRANCHI (VENTURI), *Nuova Spagna*, «Quaderni di Giustizia e libertà», serie II, novembre 1933, pp. 22-32, citazione p. 25.

²⁵ L'attività di Venturi era stata immediatamente segnalata al Ministero dell'Interno: «Il Venturi Lionello abita al n. 67 dell'Avenue Henry Mart (*sic*) ed esplica attivissima propaganda antifascista. - Lo stesso dicasi del figlio Francesco il quale scrive anche articoli nel libello «g. e l.» che firma con pseudonimo di «Gianfranchi»», Ministero dell'Interno, Direzione generale della pubblica sicurezza, Affari Generali Riservati, Sezione prima, 3 agosto 1935. Un appunto del 26 ottobre 1935 alla medesima direzione segnalava una riunione di GL del 16 ottobre, durante la quale tra i nove partecipanti figura Venturi (Archivio Centrale dello Stato, Casellario Politico Centrale, b. 5356, *Venturi Francesco*). Nel 1941 una nota di polizia attribuiva a Venturi anche gli articoli pubblicati sotto lo pseudonimo di Libero Venienti.

²⁶ Cfr. per un primo inquadramento la troppo rapida biografia di G. BIANCO, *Un socialista «irregolare»: Andrea Caffi intellettuale e politico d'avanguardia*, Cosenza, Lerici, 1972.

²⁷ A. CAFFI, *Appunti su Mazzini*, GL, 29 marzo 1935, II, n. 13.

tosto come la più completa realizzazione delle tendenze di quel secolo. È in Italia dove più completamente che altrove, i «liberali» vedono, anno dopo anno, i loro ideali passare dallo stadio dei libri o delle riunioni più o meno fumogene allo stadio di congiure, di guerre, di combattimento [...]. Ed è attraverso questo consenso europeo che si può vedere la partecipazione straniera non da un punto di vista puramente e strettamente egoistico». I rapporti tra gli eroi e i politici erano sempre complessi, come mostrava l'opera di Omodeo su Mazzini e Cavour, cui Venturi rimandava. A questa correzione da storico Venturi aggiungeva una riflessione di ordine politico generale: ci si deve riallacciare al Risorgimento giudicandolo, perché non è possibile eludere il passato né volontariamente dimenticarlo. «Altro che "la storia ha sempre ragione". I morti risorgono volere o no, sia nelle cose (la famosa realtà), sia in noi stessi. E venendo ai fatti, mi pare inutile far notare quanto sarebbe impossibile combattere lo stato attuale italiano senza capirlo nella sua logica interna, come cioè si sia formato e trasformato [...]. Le formule sono morte, gli involucri sono spezzati, i problemi cambiati, ma lo spirito che li spingeva [gli uomini del Risorgimento] dovrebbe spingere anche noi», riconoscendo che il merito del Risorgimento è stato aver posto il problema politico al centro del dibattito.²⁸ Le risposte che vennero a Venturi gli rimproverarono polemicamente una valutazione troppo positiva del Risorgimento, in un evidente tentativo di trovare un'interpretazione della storia d'Italia che respingesse la legittimità della continuità del fascismo con il farsi stato dell'Italia.²⁹ Cattaneo mostrava invece, secondo Venturi, che c'era stato chi aveva concepito l'elemento nazionale «come una forma della libertà. È questo lo sforzo dei migliori del secolo passato in Europa [...]. Mi pare tattica polemica e non vero ragionamento quello di prendere in giro le forze progressive del passato nel momento preciso in cui non significano più nulla, quando sono diventate reazione, accademia, foglie secche».³⁰

Era il cogliere gli elementi di novità, di creazione che importava a Venturi mettere in rilievo: così negli articoli, talora ampi e fondati su ricerca originale, che proseguivano la discussione sul Risorgimento italiano, in risposta alla storiografia fascista. All'ossessione fascista per il mito della romanità Venturi rispondeva che la storia degli ultimi 1500 anni era stata

²⁸ GIANFRANCHI (Venturi), *Sul Risorgimento italiano*, GL, 5 aprile 1935, II, n. 14, ora in *L'unità d'Italia. Pro e contro il Risorgimento*. A cura di Alberto Castelli, Roma, Edizioni e/o, 1997, pp. 28-33.

²⁹ LUCIANO, *Sul Risorgimento*, GL, 19 aprile 1935, II, 16, e CURZIO, *Discussione sul Risorgimento*, GL, 26 aprile 1935, II, 17 (che distingueva tra un Risorgimento ufficiale e moderato e un Risorgimento popolare-sociale-democratico) (*L'unità d'Italia* cit., pp. 36-39 e 40-46).

³⁰ GIANFRANCHI (VENTURI), *Replica di Gianfranchi*, GL, 3 maggio 1935, II, n. 18 (*L'unità d'Italia* cit., pp. 47-50).

un continuo liberarsi da quest'eredità: «E sempre, quando gli italiani diedero segni di rinascita, la necessità di un sentire anti-imperiale si fece viva. Così anche l'ultima traccia di una tradizione romana – le leggi – fu sentita nemica dall'illuminismo settecentesco italiano».³¹ Alla legislazione razziale e antisemita reagì ricordando anche il valore della storia come continuità di valori cui riallacciarsi: «E null'altro noi siamo se non la nostra storia e la volontà di non lasciarla in mano a coloro che l'abbassano a zoologia».³² Alle falsificazioni del mito dell'italianità e alle pretese del governo fascista sulla Corsica Venturi reagiva attaccando Volpe, «historiographe officiel» e direttore dell'Archivio Storico di Corsica: «c'est vrai qu'il n'a fait que donner à sa revue des directions générales et quelques "brillantes" synthèses qui avaient l'avantage de lui épargner l'effort de s'approcher de cette vie concrète et unique des faits qui seule compte». La ricostruzione di Venturi del significato storico della resistenza corsa alla dominazione genovese contiene *in nuce* la più ampia e dettagliata ricostruzione che ne fece negli anni 70; nelle pagine di GL spicca come anello di una catena che collega le ribellioni in nome di una «liberté énergique»: «L'intransigence de la rébellion corse, qui ne se détachait pas de Gênes pour se donner à une autre puissance, mais qui sut, au contraire, résister à toutes les tentatives de déviation et qui ne succomba que sous la force des armes, constitue sa valeur originaire, vraie, essentielle».³³ Questo stesso sforzo di guardare alla storia italiana in termini europei e non nazionalisti muove l'indagine sull'azione della Rivoluzione francese nei confronti della storia politica e intellettuale italiana, dove Venturi rifiuta il concetto d'influenza d'origine letteraria come il mito dell'originalità italiana, per guardare a quei problemi della storia d'Italia che il contatto con gli eserciti francesi pone in risalto: l'assimilazione delle idee rivoluzionarie e insieme la distinzione dallo stato napoleonico, la formazione di un'élite politica e intellettuale italiana, la coscienza del problema dell'unità nazionale.³⁴ In occasione del centenario della morte di Filippo Buonarroti e del terzo centenario della morte di Campanella Venturi offre ai lettori di GL ampi saggi che ripercorrono le vicende biografiche dei

³¹ GIANFRANCHI (VENTURI), *Quindici secoli*, GL, 15 maggio 1936, III, 20.

³² GIANFRANCHI (VENTURI), *La Razza Italiana o l'italiano allo specchio*, GL, 22 luglio 1938, V, n. 29.

³³ GIANFRANCHI (VENTURI), *Le fascisme contre Paoli*, GL, 9 dicembre 1938, V, n. 48. Cfr. anche l'annuncio del 16 dicembre 1938 di una conferenza di Venturi (Gianfranchi) su Paoli, la Corsica e il fascismo da tenersi il 18 dicembre alla Chope de Strasbourg. Cfr. anche il violento articolo di Garosci contro Volpe in GL, 19 maggio 1939, V, n. 19.

³⁴ GIANFRANCHI (VENTURI), *La révolution française et l'Italie*, GL, 21 luglio 1939, V, n. 28.

due e ricostruiscono il patrimonio di idee e i fermenti che accomunavano Buonarroti e Campanella a tutti coloro i quali nell'esilio resistevano alla dittatura.³⁵ Per il rivoluzionario toscano in particolare l'attenzione andava al di là dell'occasione celebrativa. In Buonarroti le radici dell'azione affondavano nella «rivolta illuminista». La resistenza corsa assumeva in lui valore decisivo. Da un «quasi religioso rispetto per le virtù primitive degli isolani, quasi fossero sacro deposito della natura, dell'umanità, riserve umane lasciate sotterra per servire nei momenti di rivoluzione e di violento progresso, rispetto religioso come fu religiosa l'idea roussoiana del buon selvaggio, nascono le idee di Buonarroti sul governo della Corsica». Il senso di una concezione religiosa del mondo aveva anche il comunismo di Buonarroti, sul quale, come risulta anche dalla lettera a Croce del 24 ottobre 1937, Venturi aveva condotto ricerche originali e del quale intendeva pubblicare una scelta di testi inediti, forse nella collana «Socialisme et culture» diretta da Georges Friedmann. Su questo interesse di origine politica ma convertito in ricerca storica rigorosa per le origini del pensiero socialista si tornerà tra breve.

Convieni ora accennare alla presenza negli scritti in GL di una partecipazione di Venturi alla ricerca di un socialismo liberale nella quale si era impegnato, soprattutto dopo l'assassinio di Carlo Rosselli, tutto il piccolo gruppo politico riunito in modo più o meno stretto intorno alla rivista. Non rientrava negli interessi di Venturi trovare una definizione teorico-programmatica: piuttosto nelle pagine di GL si ritrova il suo sforzo di definire storicamente da più punti, attraverso percorsi diversi, una tradizione di pensiero socialista non autoritario e anzi libertario ed emancipatore, nella quale le ragioni di un'interpretazione razionalista del mondo si congiungessero al rispetto per il valore ultimo dell'uomo, della sua autonomia in quanto essere singolo e irripetibile, della sua creatività e capacità di volere. Jaurès giganteggia in questa tradizione.³⁶ Cogliendo l'occasione di una recensione a una modesta biografia di Felicien Challaye del 1936, Venturi ritrova nell'uomo politico e storico socialista lo slancio di una visione lucida e appassionata insieme della vita, venata fortemente

³⁵ GIANFRANCHI (VENTURI), *F. Buonarroti, primo egualitario italiano 1837-1937. Il fuoruscito. Il rivoluzionario*, GL, 13 agosto 1937, IV, n. 33; GIANFRANCHI (VENTURI), *Terzo centenario di Campanella cospiratore, filosofo rivoluzionario. Uomo e natura*, GL, 30 giugno 1939, V, n. 25 (cui si affiancava l'articolo ugualmente ampio, di taglio esclusivamente politico, di GAROSCI, *Campanella. Ragione e eguaglianza solare*).

³⁶ Cfr. D. CAUTE, *Le communisme et les intellectuels français 1914-1966*, Paris, Gallimard, 1967.

di volontarismo. «Fin dal Settecento il socialismo francese si è nutrito di questa immensa speranza nell'uomo e in Dio. Si possono ritrovare, passo passo, fino a Jaurès, le testimonianze di questa fede nella potenza dell'uomo in armonia con l'universo [...]. Non un sistema dunque, ma una capacità enorme di fondere materiali eterogenei al calore di una "volontà di generosità", se così di può chiamare l'impulso primo di Jaurès [...]. E in lui come nei suoi predecessori settecenteschi, tanto più è profondo questo sentimento religioso, tanto più "materialista" la forma che lo esprime. E dicendo "materialistico" non vogliamo fare una contrapposizione a "idealistico", perché si ricadrebbe così nell'errore di giudicare Jaurès da un punto di vista filosofico, che pare il meno fruttifero fra tutti. "Materialistico" significa, qui, vitalistico, estatico di fronte a quelli che possono essere gli effetti morali, generatori di "virtù", dell'ammirazione per l'universo animato [...]. Religione in cui, tanto più è profondo il sentimento morale, tanto più grande l'ammirazione per le cose, la natura, lo spazio, la luce. Il "materialismo" di gran parte del socialismo francese non è spesso che la forma esasperata e violenta di questa nuova fiducia nell'universo. Sarebbe interessante seguire le modificazioni che questo fondamentale stato d'animo porta ad elementi in origine lontani dallo spirito di Jaurès: quali lo storicismo o il marxismo».³⁷

Nella forma esteriormente dimessa e occasionale della recensione Venturi indicava alcuni problemi storici e teorici sui quali avrebbe lavorato fino alla metà degli anni cinquanta: il nodo fondamentale nel quale si stringevano questi problemi era la continuità tra l'ansia illuminista di libertà, di giustizia e di verità sul mondo e le risposte che a questa diedero i movimenti socialisti, politici e intellettuali, nell'Ottocento e nel Novecento. Collocandosi da questo punto di vista appare evidente l'unità profonda che lega l'attività di militanza politica e giornalistica in GL e poi nel P.d'A. agli scritti su Diderot, Dom Deschamps, Jaurès, i populisti e Radicati di Passerano: la ricerca di una tradizione di socialismo universalistico, laico e libertario che era il fermento emancipatore da rafforzare contro il totalitarismo autoritario, gerarchico, grettamente nazionalistico, conservatore e intollerante in religione che negli anni trenta dall'Italia alla Germania alla Spagna e all'Europa orientale stava dilagando, apparentemente senza conoscerne ostacoli efficaci.

Esisteva, naturalmente, un paese che incarnava la speranza di una storia futura dell'umanità senza oppressione e superstizione. L'esperienza di

³⁷ GIANFRANCHI (VENTURI), *Inventario*, GL, 28 agosto 1936, III, n. 35.

un viaggio nell'Unione sovietica alla fine del 1936³⁸ rafforzò l'interesse profondo di Venturi per la politica e la cultura russa, le cui prime espressioni furono pubblicate già in GL,³⁹ consolidò la sua simpatia per le ragioni dell'esperimento sovietico, ma acuì irrimediabilmente il suo sguardo ai limiti, alle contraddizioni taciute, alle menzogne politiche del regime staliniano.⁴⁰ L'organizzazione disinvolta delle sue osservazioni sulla società, la cultura, il potere nell'URSS, da reportage brillante più che da esaustivo e dettagliato esame politico e storico, permetteva a Venturi di accostare osservazioni piene di partecipazione umana a taglienti constatazioni. A fronte della contemporanea idolatria dei partiti comunisti, a cominciare da quello italiano, ma anche a fronte della discussione scatenata dal *Retour de l'URSS* e dai *Retouches à mon retour de l'URSS* di Gide⁴¹ i testi di Venturi rivelano un'elastica disponibilità a cogliere quanto vi era di vitale, di nuovo, di interessante in URSS, rifiutando ogni schematizzazione interpretativa. Sulla realtà dell'organizzazione del potere il giudizio era lucido. «L'URSS è un mondo chiuso [...]. L'isolamento dell'URSS si ripercuote profondamente nella politica interna. La mancanza di un paragone, di un vivo avversario, permette l'abolizione di ogni attività politica nel senso occidentale e nostro della parola. La vita personale, fisica, sociale, dei russi attuali lascia un'impressione di forza, di vigoria, di serietà; la loro vita politica, di una grande povertà».⁴² La critica crociana al sogno ingannevole di un mondo senza politica ritornava nell'osservazione sull'unanimità di facciata, sull'«apparente immobilità del dogmatismo ufficiale marxista»: sotto questa crosta, per quanto intellettualmente ripugnante, si agitava un mondo dominato dal «desiderio di civiltà», dallo sforzo di trovare un contatto con l'Occidente, dalla ricerca di un'assimilazione selettiva del marxismo.⁴³ Se il nazionalismo era la minaccia latente, la mancanza di libertà di discussione, di critica,

³⁸ Il periodo risulta da una lettera di Garosci alla famiglia (Parigi, 11 gennaio 1937) intercettata dalla polizia italiana e conservata presso l'Archivio Centrale dello Stato, Casellario Politico Centrale, b. 5356, *Venturi Francesco*.

³⁹ GIANFRANCHI (VENTURI), *Tre libri sull'URSS*, GL, 29 aprile 1938, V, n. 17; *Bakunin*, GL, 24 marzo 1939, V, n. 12.

⁴⁰ La simpatia per l'«esperimento sovietico» gli fu violentemente rimproverata da A. SPINELLI, *Diario europeo 1948-1969*, a cura di E. Paolini, Bologna, Il Mulino, 1989, vol. I, p. 5.

⁴¹ D. CAUTE, *Le Communisme et les intellectuels français 1914-1966* cit.

⁴² GIANFRANCHI (VENTURI), *Note sulla Russia. L'URSS e gli altri*, GL, 5 febbraio 1937, IV, n. 6.

⁴³ GIANFRANCHI (VENTURI), *Note sulla Russia. La cultura delle masse*, GL, 22 gennaio 1937, IV, n. 4.

di sperimentazione era la tabe realmente esiziale del sistema sovietico. Su questo punto essenziale Venturi era pacato e inequivocabile nel suo giudizio negativo. In letteratura la prevalenza del realismo come ideologia artistica era la prova dell'oppressione. «La vittoria di questa tendenza letteraria [si tratta del realismo] su tutte le altre è stata in ultima analisi il trionfo della volontà del governo di servirsi dell'«intelligentsia» come di uno strumento di educazione delle masse, di un mezzo di propaganda e di illuminismo elementare».⁴⁴ In campo religioso l'insoddisfazione di Venturi per la grettezza della propaganda atea era profonda: se l'esaurirsi della religione tradizionale anche in Russia era la prova che i bisogni spirituali dell'uomo moderno sono mutati (e che la chiesa cattolica, d'altro canto, fosse incapace di soddisfarli era dimostrato dalla sua alleanza con i governi fascisti),⁴⁵ certo era che il ricorso meccanico all'ateismo settecentesco, senza coglierne le ragioni intime, doveva apparire un'operazione grottesca e caricaturale.⁴⁶

Il viaggio e la riflessione che l'aveva accompagnato non costituirono la liquidazione di una cultura o il punto di arrivo di un'analisi: al contrario, rafforzarono una serie di questioni e di tensioni. L'analisi del marxismo anche dal punto di vista teorico, oltre che di analisi storica, acquistò dal viaggio in Russia slancio indubbio. I risultati dell'analisi trovarono una prima formulazione, questa sì nel suo nocciolo essenzialmente definitiva, due anni dopo. Il punto fondamentale individuato allora da Venturi è il divario che è già in Marx tra socialismo e libertà, provocato dal considerare la democrazia e le aspirazioni liberali una sovrastruttura del capitalismo: voler eliminare l'elemento utopico e fare del socialismo scientifico è stata la debolezza intima che ha reso inefficace l'azione politica di Marx. «Libertà e socialismo, «scienza» e «utopia» non sono che le forme diverse di quel dibattito essenziale tradotto sul piano politico e tattico in «riformismo» e «massimalismo»».⁴⁷

⁴⁴ GIANFRANCHI (VENTURI), *Note sulla Russia. La cultura sovietica*, GL, 29 gennaio 1937, IV, n. 5. L'interesse di Venturi per questo tema è documentato dall'articolo, brillante e spesso ironico, per GL intitolato *Réalisme socialiste*, nel quale Venturi informava su un dibattito su quel tema tra Billy, Aragon, Crémieux e Malraux (Archivio di Giustizia e Libertà, Istituto per la storia della resistenza in Toscana, Firenze. 4. Manoscritti di articoli per la rivista «Quaderni di GL», 11). Da un rimando interno a *Du réalisme socialiste* di Aragon risulta che l'articolo fu scritto nel 1935. L'articolo non fu pubblicato.

⁴⁵ GIANFRANCHI (VENTURI), *Il Fascismo, l'Antifascismo e la Chiesa* [...]. Pio XI, GL, 17 febbraio 1939, V, n. 7.

⁴⁶ GIANFRANCHI (VENTURI), *Note sulla Russia. La fine di una Chiesa*, GL, 19 febbraio 1937, IV, n. 8.

⁴⁷ GIANFRANCHI (VENTURI), *Inventario marxista*, GL, 21 aprile 1939, V, n. 15.

Era questo un tema fondamentale nel dibattito francese: anche in GL Venturi segue questa discussione, e in particolare recensisce con grande partecipazione il volume *Inventaires. La crise sociale et les idéologies nationales*,⁴⁸ raccolta di lezioni di pensiero e analisi politica dove spiccano le riflessioni di Elie Halévy su grandezza, decadenza e persistenza del liberalismo inglese. In Halévy, che già nella recensione mostra di ben conoscere, Venturi trovava un pensatore e storico che gli era affine da molti punti di vista, che vanno dalla preoccupazione per la libertà politica come valore supremo alla concezione della storia come analisi ravvicinata, empirica dei fenomeni. A questi motivi generali ma decisivi si aggiungeva un interesse specifico di Halévy per il fascismo italiano e per gli antifascisti: Raymond Aron ricordò di essersi incontrato nel 1937 con i fratelli Rosselli alla Maison Blanche, la casa ben nota di Halévy, tre giorni prima che i due esuli fossero assassinati.⁴⁹ Certamente, come ricordò lo stesso Venturi, la lettura dell'*Ere des tyrannies* fu fondamentale per lui e per GL: l'espressione *l'ère des tyrannies* ritornò in Garosci nel 1943 per definire il fascismo come parte dell'«ultima fase delle tirannie moderne»,⁵⁰ e la complessità delle tendenze delineate da Halévy rimase sullo sfondo delle analisi storiche e politiche degli uomini di GL più aperti alla cultura europea. Dopo il giro di vite del governo anche contro gli esuli antifascisti nel settembre 1939 e l'interruzione delle pubblicazioni della rivista, alla fine di aprile del 1940 fu annunciata la pubblicazione dei «Nuovi quaderni di Giustizia e Libertà», n. 1. Serie di guerra: vi sarebbe comparso, se le bozze non fossero state sequestrate dalla Gestapo all'indomani del 10 giugno, un saggio di Venturi dal titolo, davvero impegnato dei temi di Halévy, di *Le origini e le forze moderne del totalitarismo*.⁵¹

⁴⁸ Paris, Ecole normale supérieure-Centre de documentation sociale, 1936. GIANFRANCHI (VENTURI), *Inventario*, GL, 10 luglio 1936, III, n. 28. Sulla genesi di questi *Inventaires* cfr. M. CHASE, *Elie Halévy. An intellectual biography*, New York, Columbia University Press, 1980, p. 217 e nota 30 p. 248 e le osservazioni interessanti di Raymond Aron in *Mémoires. 50 ans de réflexion politique* (Paris, Juillard, 1983), p. 84.

⁴⁹ E. HALÉVY, *L'ère des tyrannies. Etudes sur le socialisme et la guerre*, préface de C. Bouglé, postface de Raymond Aron, Paris, Gallimard, 1990, p. 252. Cfr. la lettera di Halévy al barone Meyendorff, Londra, 13 giugno 1937: «Dans huit jours nous serons de retour sur cet infernal continent. La mort des deux frères Rosselli, tous deux mes amis, l'un, ennemi redoutable autant qu'acharné de Mussolini, l'autre un antifasciste des plus modérés, et qui était un historien de valeur, nous plonge dans le deuil» (ALAIN, *Correspondance avec Elie et Florence Halévy*, préface et notes par J. Michel-Alexandre, Paris, Gallimard, 1958, p. 376). Cfr. anche per un ampio quadro dei rapporti tra Halévy e il giovane Aron e dei temi trattati in questo scorcio di anni, R. COLQUHOUN, *Raymond Aron*, vol. 1, *The philosopher in history 1905-1955* (London, Sage Publications, 1986, p. 186).

⁵⁰ GAROSCI, *Verso una società liberalsocialista* cit., p. 4.

⁵¹ GL, 22 aprile 1940, VI, n. 1. Questo Quaderno è andato distrutto: cfr. SIGNORI-TESORO, *Il verde e il rosso* cit., 1987, p. 340.

III.

«A good, young and strong anti-Fascist element»,⁵² senza ombra di dubbio, quindi, impegnato intensamente nella militanza politica: ma insieme intellettuale capace di sviluppare interessi e problemi nati nello scontro per la sopravvivenza politica in originali indagini storiche, basate su un inesausto sforzo di documentazione, di acribia filologica, di ampliamento empirico delle conoscenze, di godimento per la scoperta intellettuale, indagini nelle quali lo slancio iniziale, morale e politico, si decanta nello sviluppo della ricerca. Si è già accennato che le pagine di GL ospitarono alcuni dei risultati storiografici di Venturi di questi anni; le indagini più corpose, le scoperte più sorprendenti furono riservate però a pubblicazioni indipendenti. Il filo conduttore fondamentale è l'interesse per Diderot e per la cultura politica dell'illuminismo come nucleo originario della tradizione socialista, nel senso di scoprirvi e analizzarvi l'«ispirazione ideale che cambia il segno e il senso di tutta una vita, una forza interna di rivoluzione e di instaurazione di nuovi criteri di vita umana».⁵³

Il dibattito e la ricerca su Diderot erano alla metà degli anni trenta bloccati su una contrapposizione che pareva insanabile ed era certamente sterile:⁵⁴ da una parte la lunga tradizione di tipo letterario su Diderot, che continuava a produrre ampie sintesi, come quella di Hubert Gillot e quella gradevole e romanzata di André Billy, e la ricerca di Jean Thomas,⁵⁵ dall'altra le indagini che in modo strumentale facevano di Diderot un manichino dell'ateismo materialista da esaltare come rappresentante della borghesia rivoluzionaria,⁵⁶ ossia da dannare in eterno, se visto in una prospettiva confessionale. Venturi superava l'impasse negando la pertinenza del primo come del secondo approccio: Diderot è stato colui che ha dato un senso politico ai lumi, che ha trasformato cioè la sua ricer-

⁵² Così lo definiva una nota dattiloscritta in inglese che segnalava gli antifascisti e gli ebrei italiani esuli in Francia che nell'estate del 1940 cercarono asilo negli Stati Uniti (Archivio di Giustizia e Libertà, Istituto per la storia della Resistenza in Toscana, Firenze. VI. Richieste di asilo in America. 3. Antifascisti ed ebrei che cercano asilo in America. 2.2. Nota dattiloscritta in inglese).

⁵³ Recensione di Garosci alla *Jeunesse de Diderot*, GL, 28 luglio 1939, V, n. 29.

⁵⁴ Cfr. H. DIECKMANN, *Stand und Probleme der Diderot-Forschung. Ein Beitrag zur Diderot-Kritik*, Bonn, Cohen, 1931.

⁵⁵ A. BILLY, *Le XVIII^e siècle. Diderot*, Paris, Les Editions de France, 1932; H. GILLOT, *Denis Diderot, l'homme ses idées philosophiques, esthétiques littéraires*, Paris, Courville, 1937; J. THOMAS, *L'humanisme de Diderot*, Paris, Lille, 1938.

⁵⁶ I. K. LUPPOL, *Diderot. Ses idées philosophiques*, trad. du russe par Y. et V. Feldman, Paris, Editions sociales internationales, 1936 (1^a ed. russa 1924).

ca del vero in ogni ambito dell'esperienza nella volontà di creare strumenti di emancipazione per gli uomini del suo tempo. Né l'analisi letteraria né la speculazione filosofica erano le chiavi di lettura adatte a Diderot, si doveva piuttosto ritrovare nella sua opera «l'une des forces essentielles qui amènèrent cette insertion des idées et des rêves des philosophes des lumières dans l'histoire de la France et de l'Europe», identificare dove la filosofia illuminista «trouva, vers le milieu du siècle, un enthousiasme, une énergie, une force suffisants pour faire de la France le centre d'une Europe conquise aux lumières». ⁵⁷ Val la pena di sottolineare che questa prospettiva rispondeva certamente, come gli rimproverò affettuosamente Garosci, a una volontà di identificazione con Diderot, a una tendenza forse a ritrovare la propria energia in quella di Diderot, a rivivere l'esperienza del gruppo di esuli in quella del *bohémien* squattrinato nella Parigi di Luigi XV (il libro è d'altronde dedicato alla memoria di Carlo Rosselli). D'altro canto la solidità e l'originalità documentaria del volume era indiscutibile, la prospettiva politica, per quanto audace, saldamente poggiava su un'analisi ravvicinata dei testi di Diderot, alla quale Venturi si era preparato attraverso l'edizione delle pagine inedite diderotiane del 1771 contro Federico II, che Venturi aveva scoperto e pubblicato nel 1937, e delle aggiunte alle *Pensées philosophiques*, rinvenute durante il viaggio in Russia cui si è già accennato e pubblicate nel 1938. ⁵⁸

Il Diderot che emergeva dalla ricerca di Venturi era qualcosa di assai diverso dall'immagine tradizionale: le numerose recensioni, tra cui spicca quella di Omodeo nella «Critica» crociana, ⁵⁹ lo riconobbero. Era una figura nella quale Venturi seguiva le sfaccettature di una personalità dalle vocazioni e dagli interessi molteplici, per ciascuno dei quali si trattava di superare una tradizione interpretativa cristallizzata ormai in categorie rigide. La novità di questo approccio si mostra particolarmente nelle pagine che Venturi dedica al tema della religione di Diderot, attraverso le quali si riprende in esame il tema più generale, e sul quale gli equivoci e le strumentalizzazioni grossolane erano state più frequenti, della religione dell'illuminismo, o se si preferisce dell'illuminismo come spirito, sentire, slancio reli-

⁵⁷ VENTURI, *Jeunesse de Diderot* cit., p. 9.

⁵⁸ D. DIDEROT, *Pages inédites contre un tyran*, introduction de F. Venturi, Paris, GLM, 1937 e *Additions aux Pensées philosophiques*, «Revue d'histoire littéraire de la France», XLV, 1938, n. 1 e n. 3. Nell'introduzione Venturi chiaramente proiettò in Federico II tutte le caratteristiche del tiranno moderno: «Une idée domine ces pages: le roi de Prusse est un tyran, la vérité, la nature, le bien triompheront de lui par leur force immense et éternelle», n. p.

⁵⁹ Ora in A. OMODEO, *Il senso della storia*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 218-20.

gioso.⁶⁰ I concetti di ateo, deista, teista, sono insufficienti a cogliere quanto di nuovo Diderot offriva ai contemporanei nelle *Pensées philosophiques*, raccogliendo le tensioni e le arditezze di un'ormai lunga tradizione di manoscritti clandestini della prima metà del Settecento: è invece necessario seguire Diderot quando questi «déplaçait le problème du terrain purement religieux de la possession de la vérité pour le reporter sur le terrain moral, humain, scientifique, de l'effort personnel fait pour se perfectionner soi-même [...]. Les *Pensées philosophiques* commencent par l'exaltation des passions, des fortes passions, de la jeunesse que les passions représentent dans un monde corrompu. Dès les premières lignes, nous sommes en face d'une position que Diderot devait garder toute sa vie. [...] Au premier plan, il y a le programme, la volonté de mettre dans toutes les manifestations de la vie ("mœurs", "ouvrages", "beaux-arts", "amitié", "amour", selon son énumération) cette force de sentiment que contenait la foi dans les lumières».⁶¹ È una fede naturalistica, una fede nella forza della ragione e delle passioni naturali, è una fede laica e multiforme che si esprime in quell'entusiasmo che Diderot aveva trovato descritto in Shaftesbury e che ritrovava nelle sue inquietudini.

Attorno a questa nuova percezione del sé e del mondo, intorno all'impatto che questa ebbe sui suoi contemporanei (le pagine sui lettori e i critici delle opere diderotiani sono tuttora validissime) ruota gran parte della ricerca di Venturi sull'illuminismo francese alla metà del Settecento. Il «conflit avec l'autorité», cioè la condanna delle *Pensées* da parte del Parlamento di Parigi, la sorveglianza della *police* tra il 1747 e il 1749, la detenzione infine di Diderot a Vincennes, è ricondotto alla sua radice, «la révolte contre la religion dominante»: ⁶² alla pregnanza di questo scontro è legato l'*affaire de Prades*, la prova che le idee nuove stavano penetrando, che la nuova idea dell'uomo e delle sue capacità faceva presa sulle nuove generazioni. Intorno alla personalità di Diderot, alla sua energia, alle sue inquietudini, ai suoi scontri con i contemporanei, Venturi organizzò in realtà un'interpretazione dell'illuminismo francese, cui almeno tre opere concepite e in gran parte scritte in questi stessi anni si ricollegano in un'unità interpretativa: la monografia su Boulanger, l'edizione di testi di Deschamps, il saggio sulle origini dell'*Encyclopédie*. Il nucleo dell'interpretazione è espresso nelle pagine

⁶⁰ Cfr. ora le osservazioni in merito di G. IMBRUGLIA, *Filosofia e storiografia nell'Illuminismo da Croce a Venturi*, «Belfagor», L, 1995, 4, pp. 397-410.

⁶¹ VENTURI, *Jeunesse de Diderot* cit., p. 80.

⁶² *Ivi*, p. 192.

finali della *Jeunesse*: Diderot raccolse intorno a sé, in rinnovati tentativi, «les meilleures forces des “lumières” de sa génération», l'*Encyclopédie* fu il risultato più riuscito «de ce rêve d'un groupe d'hommes libres, qui comme “un levain précieux, changeraient toute la masse”»,⁶³ un gruppo d'uomini che perché liberi vivono nella discussione spregiudicata, nei contrasti, nella contrapposizione delle loro «vicissitudes intérieures».⁶⁴

Mentre il volume sulla genesi dell'Enciclopedia riprende il tema collettivo del gruppo che affronta il contesto politico, ne subisce le pressioni, ma sa valersi della propria forza per far circolare e largamente accettare una nuova sensibilità intellettuale, le ricerche su Boulanger e Deschamps percorrono i sentieri laterali, ma non per questo secondari, che si dipartono dal tema diderotiano. All'ingegnere enciclopedista, «amico di Diderot, che certamente ebbe una grande importanza ad un certo momento nella società dove frequentava Diderot»,⁶⁵ dedicò un libro che è soprattutto nelle sue pagine tuttora più vive un'analisi sull'interpretazione illuministica dell'origine e funzione della religione per la vita umana. Era l'ipotesi, espressa in più passi di questi scritti di questi anni, che l'illuminismo avesse al suo cuore un problema di natura religiosa, che fosse contiguo pur nella sostanziale diversità, ad esempio nel quietismo di Ramsay, alle nuove sensibilità religiose che si sviluppavano nelle confessioni cristiane, che assorbisse in sé gli elementi fondamentali del cristianesimo trasformandoli in fede nell'umanità.⁶⁶ Il capitolo sul «manifesto illuminista» del 1762 preposto all'edizione di Boulanger voluta da d'Holbach ruota sulla fiducia di questo gruppo di *philosophes* di essere portatori e protagonisti di nuova più libera e felice forma di convivenza, di cui doveva farsi strumento il potere monarchico: un compito immane, di enorme significato storico, che Venturi così riassume: «Come dare un significato positivo, religioso, se si vuol adoperare questa parola, all'illuminismo precedente, negatore e critico? Aveva veramente l'illuminismo la possibilità di essere un movimento religioso?

⁶³ *Ivi*, p. 319. Nella quarta di copertina della prima edizione delle *Origini dell'Enciclopedia* (Roma-Firenze-Milano, U Edizioni, 1946) si legge che Venturi progettava una sorta di trilogia sull'«Illuminismo politico in Francia», composta dal volume sull'*Encyclopédie*, dalla traduzione italiana della *Jeunesse de Diderot* e da un volume sul Diderot maturo, che in questa forma non fu scritto.

⁶⁴ VENTURI, *Jeunesse de Diderot* cit., p. 325.

⁶⁵ Lettera a Croce del 24 ottobre 1937 (Archivio della Fondazione Biblioteca Benedetto Croce, Napoli).

⁶⁶ Cfr. VENTURI, *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1963 (1 ed. 1946), p. 50. Per contrasto si veda la recensione estremamente partecipe al *Cattolicesimo e civiltà moderna nel secolo XIX*. J. De Maistre, di Omodeo (1938), in GL, 27 maggio 1938, V, n. 21, nella quale Venturi accennava al problema della religione «che non è più fede ma obbedienza necessaria alla società».

E come far convivere quelle necessità razionali, moderne, di pratica e azione, con questa necessità dell'entusiasmo? Problemi che lo storico si pone ancor oggi, e che il settecento si poneva nel più profondo della sua anima come problemi di morale e di vita». ⁶⁷

Anche il volumetto che raccoglie un'ampia scelta del *Vrai système* di Dom Deschamps con un'introduzione analitica di Venturi prendeva le mosse da Diderot, vero fulcro di questa stagione di ricerca. C'era nell'interesse per Dom Deschamps, come già per Boulanger, la ricerca di seguire tutti i fili della trama delle idee e delle esistenze degli uomini dei lumi: Dom Deschamps offriva molto di più che l'occasione per un'indagine sul complesso sistema metafisico del monaco benedettino venuto a contatto con le *lumières*. La speculazione di Dom Deschamps era inserita nella ricerca illuminista di sostituire alla morale religiosa una morale nuova, fondata sulla natura, cui in modi diversi parteciparono sì gli interlocutori reali di Dom Deschamps, dal Diderot del *Supplément au voyage de Bougainville* a Rousseau, ma anche gli uomini del Settecento il cui significato storico appariva in piena luce nel contesto del problema dell'idea comunista. La nostalgia della felicità perfetta offerta dalla natura all'uomo si legava in Dom Deschamps alla fiducia nella natura medesima: «croyance commune à presque tous les précurseurs du communisme au XVIII^e siècle, et qui est à la base de leurs spéculations. Le fondement en est un raisonnement théologique, typiquement déiste et qui chez les plus anciens écrivains, conserve encore une forme religieuse. Radicati de Passeran, l'un des plus inconnus et l'un de ceux qui méritent le moins de l'être, écrivait par exemple dans son Sermon prêché dans la grande assemblée [...] "car la raison qu'allèguent ceux qui se sont injustement emparés du nécessaire des autres hommes, que la terre ne produit pas suffisamment pour tous, cette raison, dis-je, est très ridicule, très mauvaise et impie"». ⁶⁸

Se erano amplissime e seducenti le prospettive che si aprivano volendo collegare queste volontà risolte di ridiscutere radicalmente le condizioni stesse della convivenza umana, Venturi metteva in guardia con empirismo dal pericolo di generalizzare e banalizzare questi temi. «Il semble impossible d'écrire l'histoire des idées anarchistes et communistes au XVIII^e siècle: il n'y a pas, à cette époque, de courant unique qui naisse et s'épanouisse et

⁶⁷ F. VENTURI, *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N.-A. Boulanger (1722-1759)*, Bari, Laterza, 1947, p. 74.

⁶⁸ D. DESCHAMPS, *Le vrai système ou le mot de l'enigme métaphysique et morale*, publié sous le patronage de la Société des textes français modernes, par J. Thomas et F. Venturi, Paris, Droz, 1939, p. 58.

dont on puisse suivre le développement. Des conceptions sociales de ce genre apparaissent aux points les plus divers de l'horizon; dans chaque groupe de "philosophes" on en trouverait au moins un pour avoir conçu l'égalité sociale comme idéal suprême de l'humanité. Entre de tels penseurs les rapprochements sont délicats à faire. Et ces divers noyaux n'ont guère eu de relations entre eux, sinon par une certaine atmosphère commune».⁶⁹ E tuttavia, come per il problema della religione dei lumi, di una nuova fede razionale, anche per il tema essenzialmente politico dell'abolizione del mio e del tuo come condizione per la felicità sulla terra, Venturi mostra un interesse profondo che affiora trattando testi e temi diversi: dagli articoli dei primi due volumi dell'*Encyclopédie*⁷⁰ alle speculazioni bibliche di Boulanger⁷¹ all'*état des mœurs* di Dom Deschamps⁷² fino al comunismo, non dei beni, ma degli affetti, dei desideri, delle aspirazioni che Diderot sognava per i *philosophes* sull'isola di Lampedusa.⁷³

Questi due filoni forti della ricerca di Venturi, nei quali riecheggiano le discussioni nell'ambiente di Giustizia e Libertà, persero nei decenni a venire la preminenza e il nervoso rilievo che possiamo osservare in queste opere: tuttavia non si esaurirono. Senza le domande fondamentali sul significato dell'Illuminismo poste allora, la successiva imponente ricerca sui riformatori italiani sarebbe stata impensabile. Alcuni spunti per l'ampia analisi di Settecento riformatore sono avanzati, pur in forma ovviamente frammentaria, nel libro su Francesco Dalmazzo Vasco, pubblicato nel 1940 come adempimento a una carriera accademica che l'invasione nazista interruppe bruscamente sul nascere nel giugno di quell'anno.⁷⁴ Nell'opera su Vasco, forse quella meno rifiuta e coesa tra le ricerche di questi anni, sono assai evidenti le suggestioni gobettiane che mossero alla scelta del personaggio, «de liberteaire et de libéral»: ⁷⁵ altrettanto chiari sono, rispetto a *Risorgimento senza eroi* gli

⁶⁹ DESCHAMPS, *Le vrai système* cit., p. 60. Si veda più avanti per l'idea di scrivere una storia del comunismo settecentesco.

⁷⁰ VENTURI, *Le origini dell'Enciclopedia* cit., pp. 13-17.

⁷¹ VENTURI, *L'antichità svelata* cit., pp. 23-28.

⁷² DESCHAMPS, *Le vrai système* cit., pp. 50-54.

⁷³ VENTURI, *La jeunesse de Diderot* cit., p. 318.

⁷⁴ Pubblicata con il titolo originale di *Les aventures et la pensée d'un idéologue piémontais. Dalmazzo Francesco Vasco (1732-1794)*. Thèse pour le Doctorat d'Université présentée à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, Droz, 1940 e nello stesso anno con il titolo di *Dalmazzo Francesco Vasco (1732-1794)* presso il medesimo editore.

⁷⁵ Cfr. VENTURI, *Vasco* cit., p. 8, dove si ricorda Gobetti, «qui chercha dans le Piémont même du XVIII^e siècle les origines d'une Italie libre». La definizione è a p. 9.

elementi di originalità nella trattazione di Venturi, fondata su una ricerca d'archivio che ebbe successo a Ginevra, tra le carte di Rousseau, e fu a Torino necessariamente incompleta (Venturi, naturalmente, non poteva rientrare in Italia e fu costretto a incaricare un estraneo di svolgere per lui la ricerca). L'interpretazione di Venturi fu vigorosamente orientata a cogliere e a sottolineare la dimensione cosmopolita dell'illuminista monregalese, il suo bruciante desiderio di allacciarsi al moto di rinnovamento francese attraverso la riflessione e il commento a Montesquieu e Rousseau. Soprattutto Venturi impostò allora il problema della definizione di categorie proprie a descrivere il movimento illuminista italiano senza lasciarsi abbagliare dalla fallacia dell'«influenza francese» né dal mito di un'originalità o coerenza speculativa. Vasco era il caso di «une des figures les plus originales de la philosophie des Lumières en Italie», nella quale convissero fecondamente riferimenti a temi ed esigenze eterogenei: «Il reconnut dans Montesquieu ses préoccupations politiques et juridiques de réformateur, découvrit dans Rousseau une expression pleine de force de cette révolte morale élémentaire qu'il sentait bouillonner en lui, s'efforça enfin sur le plan politique de trouver un équilibre vital entre la démocratie du Contrat social et le constitutionnalisme».⁷⁶

IV.

L'invasione tedesca della Francia spezzò questa convergenza così straordinariamente feconda di ricerca storica e impegno politico e morale contro il totalitarismo, disperse il gruppo di esuli italiani legati a GL: solo dopo il 25 luglio, in condizioni e con compiti completamente nuovi, fu possibile riprendere, nelle strutture politiche del Partito d'Azione e negli impegni militari della guerra partigiana, il filo di un'attività avviata a Parigi. Nel settembre del 1940, inseguito da segnalazioni di polizia,⁷⁷ ma ancora libero, Venturi tentò il passaggio in Portogallo attraverso la Spagna per raggiungere la famiglia negli Stati Uniti. Fermato a Port Bou, fu arrestato dalla polizia spagnola. Trascorse i mesi seguenti in varie carceri franchiste sino a che ai primi di marzo del 1941 fu consegnato al console italiano a Barcel-

⁷⁶ VENTURI, *Vasco* cit., p. 9.

⁷⁷ Cfr. SPRIANO, *Storia del Partito comunista italiano*, III, *I fronti popolari* cit., p. 337 nota 1, che riporta la lista dei ricercati dalla polizia italiana in Francia e le note svariate in Archivio Centrale dello Stato, Casellario Politico Centrale, b. 5356, *Venturi Francesco*.

lona, trasportato a Genova e di lì a Torino, dove fu interrogato il 17 marzo.⁷⁸ Dopo altri due mesi di carcere a Torino, fu infine assegnato al campo di concentramento di Monteforte Irpino, dove giunse nei primi giorni di maggio del 1941. A Croce, cui si rivolse subito dopo il suo arrivo, dichiarava la speranza di «poter ricominciare a lavorare e a leggere, dopo tanto tempo di forzata e dolorosa separazione dai libri»: unico squarcio di impotente rammarico in una lettera dominata da un'ironica precisione nell'elencare le sue peripezie.

Il frutto più appariscente di questa rinnovata volontà di tornare al lavoro intellettuale pur nelle difficili condizioni di Monteforte Irpino fu la traduzione della herderiana *Auch eine Philosophie der Geschichte*, propostagli da Federico Chabod e pubblicata alcuni anni dopo la guerra. Costituiva questa traduzione un filo significativo anche se non centrale con l'attività di ricerca svolta a Parigi intorno a Boulanger in particolare e con l'interesse che intorno all'opera di Herder e al suo saggio giovanile in particolare si era acceso intorno al 1940, attraverso gli scritti herderiani di Max Rouché.⁷⁹ È da notare che Herder divenne nella Parigi occupata da pochi giorni tema di una conferenza di Hans-Georg Gadamer agli ufficiali della Wehrmacht.⁸⁰ L'uno all'insaputa dell'altro, Gadamer e Venturi quasi contemporaneamente davano del controverso testo herderiano diverse e anzi contrapposte letture, la prima tutta tesa a cogliere e rivivere in modo esasperato e certo ben accetto all'uditorio la sensibilità herderiana per la dinamicità della storia, dei popoli, delle culture, la seconda a valorizzare la nota antiautoritaria ed emancipatrice di quel testo e a collocarlo non nel fluire indistinto e naturalistico della storia, tedesca in specie, ma nel dibattito e nel contesto del suo tempo illuminato dal problema del dispotismo e della libertà. Era un'interpretazione di Herder che rappresentava un altro aspetto della medesima ricerca di volontà di libertà in questi anni di dittatura e di guerra, cui si ricollegava anche la breve introduzione alla traduzione di Dionisotti dell'*Esprit de conquête* di Benjamin Constant, datata Torino 1944. Se Herder era il fermento, pur confuso e contraddittorio, di spirito

⁷⁸ Cfr. le dichiarazioni in quella data rese al commissariato di Pubblica sicurezza e trasmesse alla Divisione Polizia Politica che raccomandò il confino di polizia o il campo di concentramento. Le dichiarazioni sono conservate presso l'Archivio Centrale dello Stato, Casellario Politico Centrale, b. 5356, Venturi Francesco.

⁷⁹ M. ROUCHÉ, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, Les Belles Lettres, 1940 (libro uscito nella primavera del 40).

⁸⁰ H.-G. GADAMER, *Herder et ses théories sur l'histoire*, Paris, Sorlot, 1941, pp. 9-36 («Cahiers de l'Institut Allemand», II), ripubblicata come postfazione senza data all'edizione Suhrkamp del 1966 di *Auch eine Philosophie der Geschichte*.

antiautoritario, attraverso Benjamin Constant Venturi poneva a se stesso e a tutti coloro che stavano resistendo al totalitarismo il problema di guardare oltre lo scontro militare, di salvarne e potenziarne i risultati politici e morali, come i fondatori del liberalismo ancora in età napoleonica avevano compreso che «la libertà non era sogno crollato col declinare della rivoluzione, ma realtà da conquistare ritraendola dalle macerie e accettando il nuovo terreno creato dal grande rivolgimento della rivoluzione francese».⁸¹

Rientrato a Torino da Monteforte Irpino alla caduta del fascismo, Venturi assunse una posizione di primo piano nell'organizzazione della resistenza armata nella Val Pellice e fu responsabile dell'attività di diffusione della stampa del P.d'A.: un impegno sistematico e intransigente nel quale Venturi si accollò responsabilità estremamente rischiose sino al 25 aprile 1945.⁸² Peculiare di questo periodo è la ricerca di una continuità intellettuale con le elaborazioni politiche degli anni trascorsi a Parigi e con gli spazi di lotta politica e di creazione istituzionale che si aprivano via via che la sconfitta della Germania e della Repubblica di Salò si facevano sicure. Il periodo tra l'estate del 1943 e la primavera del 1945 è scandito dalla stesura di testi politici nei quali la dimensione propagandistica è chiaramente superata dalla preoccupazione di trovare una soluzione duratura, innovativa e di respiro europeo al problema del totalitarismo. C'è il contatto diretto con le questioni pratiche della guerra partigiana che si sedimenta in questi scritti – un'eco distinta è ancora nelle pagine di *Settecento riformatore* sulla guerra per bande contro gli austriaci⁸³ – accanto allo sforzo, non sempre condiviso nel resto del P.d'A., di elaborare ampi scenari del futuro nei quali realizzare il progetto di GL di socialismo liberale.

Tra i numerosi documenti che con vari pseudonimi Venturi elaborò allora spicca per spessore intellettuale il saggio scritto nell'inverno del 1943 *Socialismo di oggi e di domani*.⁸⁴ Fondamentali nell'argomentazione di Venturi erano due constatazioni: in primo luogo che i più di venti anni tra-

⁸¹ B. CONSTANT, *Conquista e usurpazione*, prefazione di F. Venturi, trad. di C. Dionisotti, Roma, Einaudi, 1944.

⁸² Cfr. G. DE LUNA, *Storia del Partito d'Azione*, Milano, Feltrinelli, 1976, *passim*.

⁸³ VENTURI, *Settecento riformatore*, I. *Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 189-198.

⁸⁴ Su questo saggio cfr. le osservazioni interessanti in VALIANI, *Tutte le strade cit.*, p. 115. Altri saggi furono pubblicati nella collana Quaderni dell'Italia libera: [NICOLA PARUTA], *La crisi italiana (25 luglio-8 settembre 1943)*, [TOMMASO RUOTI], *La lotta per la libertà*. Una raccolta scelta significativa di testi politici di Venturi in questi anni sono stati raccolti e brevemente annotati da Giovanni De Luna in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 1971, pp. 425-510. A questi testi vanno aggiunti gli articoli sulla stampa delle formazioni di GL (tra cui «Voci di officina»).

scorsi dalla presa del potere da parte di Mussolini non erano stati «una lunga e letargica parentesi», in secondo luogo che in questi anni anche la nozione di socialismo si era trasformata. La fine della guerra avrebbe messo tutti di fronte a una realtà nuova, modificata intimamente dall'esperienza totalitaria. La consapevolezza di questa trasformazione era necessaria per chi si richiamava al socialismo perché «esso si è trasformato sotto l'azione critica dei fatti». ⁸⁵ Proprio perché l'età moderna è epoca di realizzazione del socialismo, bisogna cogliere l'impatto della realtà sull'idea. «Dopo essere stato aspirazione ed utopia, movimento ed ideologia, il socialismo si è mescolato con la realtà, ha reagito su di essa e ne è stato, naturalmente, trasformato e sconvolto. [...] Anzi la forza e la grandezza della nostra età consiste proprio in questa realizzazione, in questo passaggio nelle cose di quello che era stato sogno, aspirazione, volontà incompiuta». ⁸⁶ Le conseguenze di questa «critica dei fatti» sul socialismo erano profonde. Il carattere apolitico, paneconomicistico, classistico, in fondo totalitario che al pensiero socialista era stato imposto da Marx e dalla tradizione marxista era stato corrosato dall'evoluzione storica anche nell'Unione Sovietica: bisognava trarne tutte le conseguenze, riaffermare la libertà quale valore ultimo, uscire dal vicolo cieco nel quale «la scissione proletaria» voluta da Marx aveva condotto un movimento essenzialmente politico come quello socialista, i cui obiettivi riguardano tutta la società e non solo una classe. Lo spostamento di accento avveniva quindi dall'accezione strettamente economica di socialismo a quella politica, dalla tecnica di organizzazione dell'apparato produttivo – ingiustificatamente definita «scientifica» – a «un movimento politico da accettare e trasformare, da vivere e da far passare nelle cose». ⁸⁷ Tutta la questione della nazionalizzazione e collettivizzazione assumeva quindi un carattere strumentale e in fondo contingente; la sua validità dipendeva dalle circostanze e dal fine cui era subordinata.

Cruciale in questa revisione del progetto socialista, anche alla luce dell'esperienza del nazionalsocialismo tedesco, era l'abbandono di ogni elemento totalitario. Il socialismo derivava questo aspetto dalle sue origini religiose, «che rimontano fundamentalmente all'illuminismo, di cui in fondo il socialismo primitivo non è che l'ipostatizzazione. Eco della giovanile scoperta settecentesca dell'economia, eco della lotta contro la ragion di stato, esso si illuse di aver superato qualsiasi politica e qualsiasi stato. In questo

⁸⁵ *Socialismo di oggi e di domani* cit., pp. 1-2.

⁸⁶ *Ivi*, p. 3.

⁸⁷ *Ivi*, p. 28.

paneconomicismo, in questa apoliticità fondamentale sta il suo germe totalitario, che si estese a tutte le forme della vita umana, tutte tentando di ridurle ad una sola». ⁸⁸ Nello scontro con il fascismo e il nazismo, una «guerra civile europea», ⁸⁹ l'esigenza di libertà all'interno del movimento socialista era riemersa con prepotenza e doveva diventare la chiave di volta della ricostruzione: «La serietà di un movimento socialista si misura già oggi dalla serietà e profondità con cui esso pone i problemi della democrazia e della libertà, delle autonome organizzazioni delle classi lavoratrici e del controllo operaio sulle forze produttive [...]. E la libertà moderna non potrà risorgere che da questo travaglio interno dei movimenti socialisti e comunisti, così soltanto essa non rischierà di morire sotto le macerie di un mondo in rovina. Per queste fondamentali ragioni non possiamo essere marxisti». ⁹⁰

Né la chiarificazione intellettuale né l'elaborazione politica delle esigenze così rigorosamente poste da Venturi trovarono all'interno del P.d'A. rispondenza effettiva: l'intensa corrispondenza politica sino a tutto il 1945 è documento piuttosto dell'isolamento di Venturi e del gruppo torinese, non solo nei confronti degli altri partiti presenti nel CLN su questioni essenziali: dalla partecipazione al governo Bonomi alla pregiudiziale antimonarchica, dalla discussione sulla forma-partito (su cui la distanza dal PCI era massima) al rapporto tra iniziativa militare e identità politica per legittimare un sistema democratico dopo la fine della guerra. ⁹¹

V.

La fine della guerra avviò anche per Venturi come per la gran parte dei membri del P.d'A. l'abbandono della militanza politica diretta e l'inizio, pur nelle condizioni difficili e certamente deludenti dell'immediato dopoguerra, di una carriera professionale. La scelta di non trasformare la politica in un mestiere coincideva con la volontà di perseguire in piena autonomia le proprie scelte civili e morali: nei periodi più opprimenti del governo democristiano dopo il 1948 non si ritrasse da prese di posizione pubblica, ad esempio contro la legge-truffa, ⁹² ma, come

⁸⁸ *Ivi*, p. 31.

⁸⁹ [NICOLA PARUTA], *La crisi italiana* (25 luglio- 8 settembre 1943), p. 26 e la *Dichiarazione politica del maggio 1944*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 1971 cit., p. 496.

⁹⁰ *Socialismo di oggi e di domani* cit., p. 33.

⁹¹ Cfr. la lettera di Venturi a Malio Rossi Doria, 24 maggio 1944, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 1971 cit., pp. 508-510.

⁹² Cfr. la riproduzione dell'appello per Unità Popolare contro la legge-truffa, datato Milano 6 giugno 1953, in L. MERCURI, *Il movimento di Unità popolare*, Roma, Carecas, 1978, p. 215.

scrisse in una lettera all'amico Valiani, il lavoro intellettuale gli pareva il più efficace.⁹³

La direzione del quotidiano torinese di GL fino all'aprile del 1946 e poi gli anni trascorsi a Mosca come addetto culturale all'ambasciata italiana dal 1947 al 1950 furono tappe il cui carattere transitorio e contingente era evidente. L'accesso alla carriera universitaria era d'altronde tutt'altro che scontato e, all'inizio almeno, assai poco desiderato. All'indomani della fine della guerra l'editoria sembrò offrire più ampio spazio di libertà allo storico. Nell'estate del 1943 Venturi aveva proposto a Giulio Einaudi di scrivere una storia del socialismo;⁹⁴ nel marzo del 1946 gli chiese direttamente se fosse possibile «tornare a lavorare nella tua casa editrice» dal momento che «io intendo tornare a fare il mio mestiere di storico»;⁹⁵ i progetti che gli sottopose, «I) "La storiografia francese moderna (o contemporanea)"» oppure «II) "Comunismo illuminista"» riprendevano attraverso i drammi e le lacerazioni della guerra i temi essenziali della sua intensa ricerca a Parigi.

Se il libro sul comunismo illuminista non fu scritto (ma alcune pagine della monografia su Radicati vi sarebbero potute confluire insieme a quelle di «Socialismo» e «socialista» nell'Italia del Settecento),⁹⁶ la raccolta di saggi su Jean Jaurès e altri storici della rivoluzione francese rappresenta una realizzazione della proposta avanzata a Einaudi. È evidente il carattere innovatore di questi saggi rispetto al modo tradizionale di fare storia della storiografia in Italia, così come il loro originale contributo alla discussione italiana sulla rivoluzione francese, alla quale Venturi presentava testi, ricerche e innanzitutto prospettive e temi ancora largamente ignoti. Importa qui però sottolineare come Venturi ritrovasse e ponesse in rilievo nell'*Histoire socialiste de la Révolution française* il nesso tra l'illuminismo e il socialismo ottocentesco attraverso la rivoluzione. Nella filigrana del saggio si distingue la visione di un'interpretazione dell'età moderna dominata dal problema politico per cui Venturi poteva guardare simpateticamente allo sforzo gran-

⁹³ «Anch'io sono come te, vorrei continuare soltanto a lavorare, credo personalmente soltanto nell'utilità di questo lavoro a più lunga scadenza, ma le cose che avvengono sono così grosse che non si sa come star fermi», 25 dicembre 1950 (Milano, Fondazione Feltrinelli).

⁹⁴ DE LUNA, *Storia del Partito d'Azione* cit., p. 180.

⁹⁵ «La via universitaria, che mi è stata recentemente proposta, mi sorride soltanto molto relativamente, per delle ragioni che puoi bene indovinare», lettera del 27 marzo 1946, pubblicata su La Stampa, 15 dicembre 1994. Il peso delle scelte intellettuali di Venturi per la casa editrice Einaudi è ancora da valutare nel dettaglio, ma fu certamente rilevante almeno fino a tutti gli anni sessanta. Cfr. ora LUISA MANGONI, *Pensare i libri: la casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

⁹⁶ «Rivista storica italiana», LXXV, 1963, n. 1.

dioso e intellettualmente rigoroso di Jaurès. «Sentito il valore politico dei lumi, Jaurès non aveva difficoltà a trovarne le prove nel vivo del processo storico [...]. La sua penna di storico era guidata dalla sua mano di politico: aveva sentito una forza nella filosofia settecentesca, il suo istinto non s'era sbagliato, poteva a buon diritto sorridere delle accuse di astrazione rivolte a quelle idee: le astrazioni non agiscono così ed egli le sentiva operare aprendo i *cabiers*, assistendo all'apertura degli Stati generali, seguendo il corso della Rivoluzione».⁹⁷ Nella personalità stessa di Jaurès vedeva compiersi il medesimo cammino percorso dal socialismo che «era passato da un secolo, da un mito estremo dell'illuminismo, dall'utopismo, ad ideologia di forze reali e concrete».⁹⁸

Era chiaro il filo che univa i lumi, la democrazia e il socialismo: filo da ritrovare nella storia, intrecciato alle vicende, impastato con gli avvenimenti, confuso nella vita degli uomini, reciso e riannodato mille volte. L'ampia indagine sul populismo russo, condotta in modo talvolta un poco avventuroso negli anni trascorsi a Mosca ma con concentrazione e tensione assolute,⁹⁹ è il contributo più diretto di Venturi a questo problema: «una pagina di storia del movimento socialista europeo», come lo presentava ai lettori, rimandando implicitamente, quasi senza parere, all'originalità dirompente della sua ricerca rispetto alla vulgata leninista e stalinista che aveva oscurato tutta questa stagione del pensiero politico europeo e della storia russa per negare la possibilità stessa di un socialismo non marxista. Nel multiforme movimento populista Venturi trovava prepotenti personalità politiche e intellettuali da analizzare da vicino nella relazione che ciascuno di questi creò con gli immensi problemi sociali, economici, religiosi, dell'impero zarista. Era, come ha scritto Sir Isaiah Berlin, «the motley variety of revolutionary types which Franco Venturi describes in his book so well and so lovingly – Jacobins and moderates, terrorists and educators, Lavrovists and Bakuninists, “troglodytes”,

⁹⁷ Jean Jaurès e altri storici della Rivoluzione francese, Torino, Einaudi, 1948, p. 73.

⁹⁸ Jean Jaurès cit., p. 48.

⁹⁹ Cfr. ad esempio la lettera a Valiani del 24 marzo 1950: «Sto lavorando molto. Il 30 giugno partirò di qua e definitivamente. Voglio aver scritto se non altro tutta la parte cronachistica (dati, fatti) della mia storia del populismo (1861-1881). In Italia ho potuto portarmi o mi porterò le opere di Herzen, Cernyscevskij ecc. Potrò leggerle di nuovo con calma ed aggiungere i capitoli sui problemi più propriamente ideologici. Mentre i documenti sulle congiure, gli arresti, gli attentati, i movimenti contadini sono introvabili salvo nelle locali biblioteche e bisogna che ne approfitti. È un lavoro mezzo filologico, mezzo poliziesco, essendo metà degli storici che hanno scritto in materia scomparsi (tra il 1933 ed il 1937), cosicché debbo sempre cercare di trovare una recensione dimenticata o un loro articolo su una rivista che è possibile vedere. Ma oramai mi sono fatto una pratica. Dalle sette di sera alle 11 di notte me ne sto alla Lenin con i miei populist» (Fondazione Feltrinelli, Milano).

“recalcitrants”, “country folk”, members of “Land and Liberty” and of “The People’s Will”», alle prese tutti con il problema dell’arretratezza russa, ma accomunati e mossi instancabilmente dalla fiducia nelle potenzialità di libertà e felicità per il futuro insite nelle tradizionali forme di vita.¹⁰⁰

Era questa eterogenea folla una straordinaria prova delle forme infinite in cui storicamente le idee avevano trasformato la vita degli uomini migliori di una generazione, delle inesauribili figure assunte dall’impegno politico ed etico per la libertà. Il legame con l’illuminismo era fondamentale nella ricostruzione delle origini del movimento e nell’identificazione dei tratti fondamentali. In Herzen, «creatore del populismo» con la sua stessa vita prima che con il suo pensiero, il nesso con la rivolta decabrista rimandava alla «parte più profonda e più vera di quell’aspirazione alla libertà, di quella volontà di creare una Russia fondata sui principî dell’illuminismo che aveva animato i migliori eredi del Settecento russo»: il «rinnovato illuminismo» di Herzen contribuì a dare alla sua generazione spirito di indipendenza dal potere e dallo stato.¹⁰¹ Di Bakunin era colto lo slancio verso l’indipendenza personale al culmine della sua tormentata esperienza intellettuale, «il suo meraviglioso temperamento libertario, quel temperamento in cui si sommarono tutte le sue esperienze precedenti, liberate ormai dalle formule e dalle dottrine che le avevano rivestite»,¹⁰² di Černyševskij il talento politico organizzativo. Intorno a queste tre figure dominanti Venturi ricostruiva il «populismo come ideologia d’una rivoluzione dei contadini e d’una classe dirigente capace di difendere i loro interessi, le loro tradizioni, volontariamente fondendosi in loro»,¹⁰³ ripercorreva l’evoluzione di gruppi scarsamente organizzati di uomini animati dalle medesime aspirazioni attraverso l’andata nel popolo’ sino alla seconda Zemlja i Volja, che negli anni settanta fu «un partito rivoluzionario nel senso che questa parola prenderà nei decenni seguenti, composto cioè di uomini che si dedicano alla causa e che tendono a raggruppare attorno a sé e a dirigere tutte le altre forme rivoluzionarie»,¹⁰⁴ e

¹⁰⁰ Il saggio comparve originariamente come saggio introduttivo alla traduzione inglese sotto il titolo di *Roots of Revolution. A history of the populist and socialist movements in Nineteenth Century*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1960, ora in Sir ISAIAH BERLIN, *Russian Populism*, in *Selected writings. Russian thinkers*, edited by Henry Hardy and Aileen Kelly, with an Introduction by Aileen Kelly, London, The Hogarth Press, 1978, p. 235.

¹⁰¹ *Il populismo russo*, Torino, Einaudi, 1952, pp. 5 e 41.

¹⁰² *Ivi*, p. 108.

¹⁰³ *Ivi*, p. 109.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 907.

sino alla scelta terribile del terrorismo e dell'attentato, su cui si chiude l'opera, ad Alessandro II il 1 marzo 1881.

Con il *Populismo russo* Venturi analizzò nel loro svolgersi storico una serie di problemi politici che aveva iniziato ad affrontare negli scritti sull'età dell'*Encyclopédie* e che stanno al centro dell'ultima opera profondamente legata ai temi degli anni trenta e quaranta, vale a dire la biografia di Radicati di Passerano.¹⁰⁵ I risultati di quest'analisi storica si saldano ai problemi affrontati nell'opera di Settecento riformatore: da questo punto di vista esiste, nella prospettiva di Venturi, una continuità profonda tra Diderot, i populisti e i riformatori italiani. Quali sono storicamente le vie per riscattare la libertà individuale, politica e religiosa, da un potere oppressivo? In qual modo l'azione politica di gruppi può fondare un sistema giusto di convivenza? Quale rapporto positivo, realmente emancipatorio, può instaurarsi tra le élites intellettuali e le masse popolari in vista di un progetto di trasformazione? Queste domande rimasero vive. La morte di Radicati nel misero esilio e l'abbraccio prima dell'esecuzione pubblica tra i populisti responsabili della morte di Alessandro II segnarono il congedo dall'interesse preminente per la soluzione radicale, per l'azione di rottura con il potere esistente a costo della propria vita. Nel progetto di *Settecento riformatore* l'urgenza di queste domande rimase immutata, ma esse trovarono la loro risposta nella fiducia nella riforma come strumento di liberazione e di mutamento profondo ed efficace perché operato all'interno di una fondamentale continuità politica. Ricordando nel 1957 Gaetano Salvemini, Venturi fu, per un attimo solo, involontario ritrattista di se stesso storico delle riforme: «Illuminista egli era [...] soprattutto per la volontà precisa, lucida che lo animava di trasformare sempre in ragione la protesta, in riforma la rivoluzione, di trasformare in volontà concreta e precisa anche l'indignazione».¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Saggi sull'Europa illuminista*. I, Alberto Radicati di Passerano, Torino, Einaudi, 1954.

¹⁰⁶ VENTURI, *Salvemini storico*, «Il Ponte», XIII, 1957, p. 1794.

GIUSEPPE RICUPERATI

ILLUMINISMO E SETTECENTO DAL DOPOGUERRA AD OGGI

Com'è noto, gli anni trenta¹ erano stati non solo significativi, ma in qualche misura, anche fondanti per la categoria Illuminismo. Un ruolo essenziale lo aveva avuto Ernst Cassirer, con un grande e limpido libro del 1932, *Die Philosophie der Aufklärung*.² Attraverso la ripresa di Wilhelm Dilthey,³ che fin dagli inizi del Novecento, contro le accuse romantiche, aveva rivalutato il senso storico del XVIII secolo, il filosofo di Marburg non offriva soltanto un affascinante ritorno a Kant, in alternativa con la tradizione dello storicismo hegeliano, ma costruiva anche – per la prima volta – un'immagine sistematica della filosofia dei Lumi e dei suoi apporti originali non solo alla storia, ma anche alla scienza, alla religione, al diritto e all'estetica. Pochi mesi dopo l'autore,⁴ che era stato un esponente significativo della repubblica di Weimar, sceglieva non a caso – di fronte al successo di Hitler e del nazionalsocialismo – la strada di quell'esilio volontario che lo avrebbe portato in Inghilterra, Svezia e poi, fino alla morte, negli Stati Uniti. Il legame fra questa scelta – che inaugura una grande

¹ Rimando qui al saggio, presentato a S. Margherita in un seminario sulle periodizzazioni e il XVIII secolo dal titolo *Le categorie di periodizzazione e il Settecento. Per un'introduzione storiografica*, «Studi settecenteschi», 14, 1994, pp. 9-106, di cui questa stessa comunicazione rappresenta in parte un riassunto e in parte uno sviluppo. Per le ricerche ho utilizzato fondi del MURST amministrati dal Dipartimento di storia di Torino.

² La prima edizione era uscita a Tübingen, Mohr, 1932. La prima traduzione italiana era stata precoce, Firenze, La Nuova Italia, 1935. Ma l'opera era già citata nella voce *Illuminismo* di F. Chabod sull'Enciclopedia Italiana nello stesso 1932. La prima traduzione anglosassone era quella di Princeton, Princeton University Press, 1951. Per una prima analisi critica, in riferimento proprio a questa traduzione, cfr. H. DIECKMANN, *Illuminismo e rococò*, Bologna, Il Mulino, 1979. Più tarda ancora è stata la prima traduzione francese, Paris, Fayard, 1966.

³ W. DILTHEY, *Il secolo XVIII e il mondo storico*, a cura di P. Rossi, Milano, Comunità, 1967.

⁴ Cfr. G. RAYO, *Introduzione a Cassirer*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

diaspora intellettuale⁵ – e la rivalutazione del Settecento è in realtà un elemento comune alla cultura non soltanto europea, ma occidentale, anche se vissuta in forme inevitabilmente diverse.⁶

Precoce era stato per esempio in Italia l'uso del termine Illuminismo (fra l'altro di coniazione recente), come manifesto etico-politico di una scelta antifascista.⁷ Mi riferisco al celebre editoriale di Piero Gobetti che apriva il «Baretti» del 1924. Ma un ritorno al Settecento era implicito anche nel libro postumo dello stesso Gobetti *Risorgimento senza eroi*, che indicava in Pietro Giannone, Alberto Radicati, Vittorio Alfieri, e nei fratelli Vasco i protagonisti di un'esigenza etica e religiosa, quindi profondamente politica di libertà e di democrazia che era stata soppressa dallo stato autoritario intorno al quale poi si era realizzata l'unificazione italiana. Adolfo Omodeo⁸ aveva trattato con notevole durezza questa proposta, salvo poi scoprirne più tardi, all'inizio degli anni quaranta, la trasformazione in una grande storia «civile». Mi riferisco alla recensione, sempre su «La Critica», della *Jeunesse de Diderot* di Franco Venturi.⁹ Ma si potrebbe affiancare a questa – come segno di una nuova percezione politico-religiosa del Settecento da parte dello storico che aveva difeso il Risorgimento dalla retorica della cultura ufficiale – anche la recensione successiva, in realtà un vero e proprio saggio, dedicato all'edizione del *Triregno* di Pietro Giannone curata da Alfredo Parente (1940),¹⁰ dove l'avventura intellettuale più alta del grande storico di Ischitella veniva riportata alla crisi della coscienza europea dell'età di Bayle.

Cassirer non era rimasto solo. Nello stesso 1932 Carl Lotus Becker aveva offerto al pubblico americano, che, dopo la crisi del 1929 attendeva il miracolo riformista del *New Deal*, un altro grande ritorno al Settecento: *The Heavenly City of the Eighteenth Century philosophers*.¹¹ Era un ritorno

⁵ Cfr. S. H. HUGUES, *Da sponda a sponda. L'emigrazione degli intellettuali europei e lo studio della società contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1977.

⁶ Mi permetto di rinviare al mio *Paul Hazard e la storiografia sull'Illuminismo*, «Rivista storica italiana», 2, 1974, pp. 372-404.

⁷ Cfr. L. ANDERLINI-L. BASSO, *Le riviste di Gobetti*, Milano, Feltrinelli, 1961.

⁸ Per un'analisi della celebre recensione, apparsa su «La Critica», cfr. W. MATURI, *Introduzione al Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 642 sgg.

⁹ Cfr. A. OMODEO, *Il senso della storia*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 218-220. Cfr. F. VENTURI, *Jeunesse de Diderot*, Genève, Droz, 1939. Cfr. ora la trad. it., Palermo, Sellerio, 1988, con una *Premessa* dello stesso Venturi (pp. 9-18).

¹⁰ A. OMODEO, *Il senso della storia* cit., pp. 247-257.

¹¹ L'ed. americana era del 1932. Cfr. la trad. italiana, fra l'altro sollecitata da B. Croce, a cura di U. Morra, Napoli, Ricciardi, 1946.

in qualche misura ambiguo. Il grande storico radicale americano – che politicamente si era schierato a sinistra di Roosevelt – connetteva il progetto illuministico più al passato che non al futuro, vedendolo come una secolarizzazione imperfetta della *Civitas Dei* agostiniana e collocando la cesura epistemologica della modernità piuttosto nella rivoluzione industriale e nel XIX secolo. Più solido – anche se meno brillante e paradossale – era il discorso di Preserved Smith del 1934, che, partendo dal Rinascimento e soprattutto dalla Riforma, collegava l'Illuminismo agli spazi americani.¹²

Non era forse del tutto estraneo a quanto si è detto il dialogo di due grandi intellettuali come Albert Einstein e Sigmund Freud sulla guerra e la possibilità di evitarla. Un'esigenza di Illuminismo si potrebbe cogliere nella celebre risposta del padre della psicanalisi, che aveva scritto qualche anno prima non solo *L'avvenire di un'illusione* (1927), ma anche *Il disagio della civiltà* (1929), quando affermava (l'anno del dialogo era il 1932): «l'ideale sarebbe naturalmente una comunità umana che avesse assoggettato la sua vita pulsionale alla dittatura della ragione».¹³

Anche la cultura francese aveva operato un significativo ritorno al Settecento, che non investiva solo la *histoire littéraire*, dove agiva la notevole eredità di Gustave Lanson, ma la stessa storia economica e sociale. Mi riferisco in particolare alla ricostruzione dei prezzi del XVIII secolo compiuta da Ernest Labrousse nel 1933¹⁴ e al suo lavoro sulla fine dell'*ancien régime* di un decennio successivo,¹⁵ destinati non solo ad offrire una ricostruzione ancora insuperata della curva del secolo, ma anche un terreno di confronto e di misura delle grandi immagini contrapposte della Rivoluzione: quella micheletiana (la risposta di un popolo a condizioni insostenibili e quindi una sorta di epopea della miseria) e quella jaurèsiana (lo sbocco di un secolo di progresso e sviluppo). Era quanto aveva colto precocemente George Lefebvre.¹⁶ In questo modo si rinnovava una categoria di lettura

¹² P. SMITH, *A history of modern culture*, I, *The great renewal (1543-1687)*; II, *The Enlightenment (1687-1776)*, London, Routledge, 1930-1934, voll. 2.

¹³ Cfr. S. FREUD-O. PFISTER, *L'avvenire di un'illusione. L'illusione di un avvenire*, a cura di P. Di Giovanni, Torino, Bollati Boringhieri, 1990. Il dialogo con Einstein è ricostruito nella prefazione del Di Giovanni, p. 14.

¹⁴ E. LABROUSSE, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle*, préface de H. See-R. Picard, Paris, Editions des archives contemporaines, 1984.

¹⁵ ID., *La crise de l'économie française et la fin de l'ancien régime*, préface de J. C. Perrot, Paris, PUF, 1990. Cfr. anche dello stesso, *Come nascono le rivoluzioni: economia e politica nella Francia del XVIII e del XIX secolo*, a cura di M. Cedronio, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

¹⁶ G. LEFEBVRE, *Il movimento dei prezzi e le origini della Rivoluzione francese*, in ID., *Folle rivoluzionarie*, a cura di M. Vovelle, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 23-36.

del Settecento come *Ancien Régime* e insieme come sua crisi che, aperta da Tocqueville,¹⁷ ripresa da Taine,¹⁸ sarebbe stata destinata ad una lunga e feconda storia anche in quest'ultimo cinquantennio, come potrebbe documentare – fra gli altri esempi – il notevole manuale di Pierre Goubert, recentemente ripubblicato con la collaborazione di Daniel Roche.¹⁹

Nel 1933 Daniel Mornet – il più ortodosso e fecondo allievo di Gustave Lanson – aveva offerto una ricostruzione del Settecento francese come origine intellettuale della Rivoluzione.²⁰ Era un solido e onesto contributo a quella storia sociale delle idee di cui Lanson aveva delineato il programma all'inizio del secolo, anche se Lucien Febvre, che aveva recensito questo libro sulle «Annales»,²¹ lo aveva condannato – non senza qualche ragione – come l'esaurimento poco creativo e ancora molto positivistico di un discorso ben altrimenti promettente.

Due anni dopo un altro inquieto allievo di Lanson – che aveva alle spalle una feconda e complessa matrice comparatistica – scopriva lo spazio-tempo de «la crise de la conscience européenne»²² e la sua dimensione creativa non solo come rottura del classicismo e della sua stabilità, ma anche come riorientamento delle diverse culture e crogiolo dei Lumi a venire. Se è difficile stabilire una precisa matrice ideologica nel lavoro di Mornet, che, semmai, portava a termine (e stemperava in cautele tardo-positivistiche) un programma laico e repubblicano le cui linee di fondo erano ancora quelle che avevano portato il dreyfusardo Lanson a distaccarsi dal proprio maestro Fernand Brunetière,²³ la scelta di Paul Hazard era molto più complessa. Era stato soprattutto il Nazismo e la sua minaccia anche culturale a

¹⁷ Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, a cura di C. Vivanti, introd. di L. Cafagna, Torino, Einaudi, 1989.

¹⁸ H. TAINE, *Le origini della Francia contemporanea*, I, *L'Antico regime*, Milano, Adelphi, 1986. Cfr. ora R. POZZI, *H. Taine*, Venezia, Marsilio, 1993.

¹⁹ P. GOUBERT, *L'Ancien Régime*, Milano, Jaca Book, 1976, voll. 2. Cfr. ora la nuova ed. ampliata con D. Roche, Milano, Jaca Book, 1987, voll. 2.

²⁰ D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, Colin, 1933. Cfr. la trad. italiana, con introd. di E. Di Rienzo, Milano, Jaca Book, 1982.

²¹ L. FEBVRE, *De Lanson à Mornet. Un renoncement?*, in *Combats pour l'histoire*, Paris, Colin, 1953, pp. 263-268.

²² P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935, voll. 3. Cfr. la bellissima trad. italiana, a cura di P. Serini, Torino, Einaudi, 1946. Cfr. il mio *Paul Hazard*, «Belfagor», 5, pp. 564-595.

²³ Su Lanson cfr. G. LANSON, *Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire, assemblées et présentées*, par H. Peyre, Paris, Hachette, 1955. Cfr. A. COMPAGNON, *La troisième République des lettres. De Flaubert à Proust*, Paris, Seuil, 1983, un severo condensato di tutte le polemiche rivolte nel corso del tempo contro il maestro dell'*histoire littéraire*. Cfr. ora dello stesso COMPAGNON, *Connaissez-vous Brunetière? enquête sur un anti-dreyfusard et ses amis*, Paris, Seuil, 1997.

orientare Hazard verso l'Europa dei Lumi. L'intellettuale, che negli anni venti aveva visto non solo in Luigi Sturzo, ma anche in Benito Mussolini i nuovi protagonisti di «une Italie vivante» in cui gli sconfitti erano Giolitti e Turati,²⁴ di fronte alla *Kultur* nazional-socialista e alla «distruzione della ragione» (come avrebbe scritto più tardi Lukács)²⁵ riscopriva un'identità europea insieme cosmopolita e ragionevole, che aveva avuto il suo momento magico e forse più creativo fra il 1680 e il 1715. L'opera successiva, *La pensée européenne du XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing*, destinata ad uscire postuma nel 1946,²⁶ teneva conto sia di Cassirer sia, soprattutto, di Becker, anche se qui la città celeste si trasformava significativamente – e non era una differenza da poco – nella città degli uomini. Hazard aveva aderito alla Resistenza e le sue ultime volontà intellettuali, perché sopravvivesse l'anima della Francia in un'Europa libera e razionale, erano state raccolte e riprodotte dai giornali *maquis*.²⁷

Con *La pensée européenne* del 1946 siamo ormai nel clima del secondo dopoguerra, che è quello più specifico del mio discorso. Ritornando ancora per un momento agli anni trenta – in cui si collocano alcune radici essenziali – possiamo ricordare a premessa, la stessa ricerca di Friedrich Meinecke sulle origini dello storicismo del 1936,²⁸ identificate nel secolo dei Lumi, da Vico, a Montesquieu, a Hume, a Kant.

Nel mondo anglosassone era stata soprattutto la tradizione intellettuale militante a riproporre nel Settecento le origini del liberalismo, del socialismo e della democrazia. Penso a scrittori come Kingsley Martin e Harold J. Laski.²⁹ Ma anche la cultura accademica non restava estranea, come potrebbe mostrare l'opera di Basil Willey, *The Eighteenth Century background*,³⁰ pubblicata per la prima volta nel 1940, a seguito di un lavoro analogo sul Seicento edito nel 1934. In questa grande storia della cultura

²⁴ P. HAZARD, *L'Italie vivante*, Paris, Perrin, 1923.

²⁵ G. LUKACS, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1970.

²⁶ P. HAZARD, *La pensée européenne de Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin, 1946, voll. 3.

²⁷ Cfr. il mio P. Hazard cit.

²⁸ F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1954.

²⁹ K. MARTIN, *French Liberal thought in the eighteenth century. A study of political ideas from Bayle to Condorcet*, London, Benn, 1929. L'edizione da me utilizzata è quella di New York, New York University Press, 1954; H. J. LASKI, *The rise of European Liberalism*, London, Allen-Unwin, 1936. Il primo non a caso si farà biografo di Laski. Cfr. K. MARTIN, *Harold Laski 1893-1950. A biographical memoir*, London, Gollancz, 1951.

³⁰ B. WILLEY, *The eighteenth century background. Studies on the idea of nature in the thought of the period*, London, Chatto and Windus, 1940. Cfr. la versione italiana di questa e dell'opera precedente sul XVII secolo col titolo, *La cultura inglese del Seicento e Settecento*, Bologna, il Mulino, 1975.

inglese, che sulle tracce di Hazard individuava una svolta significativa in senso europeo nei discorsi di Spinoza e di Bayle, riemergevano alcune indicazioni – che restavano fondamentali – di Leslie Stephen e del suo grande libro sul pensiero inglese del XVIII secolo del 1876.³¹ Nell'introduzione Willey rivelava che gli ultimi capitoli erano stati scritti mentre si approssimavano le ombre della guerra e che, quando la catastrofe, da temuta, era diventata reale, egli si era interrogato sul senso che poteva avere il proporre ricerche così lontane dall'attualità, ma aveva concluso che il Settecento era in grado di offrire ancora «not merely escape or refreshment, but even actual guidance in our present trouble».³²

Non è facile ricostruire come questa tradizione, che per molti versi si connetteva non solo alla diaspora degli intellettuali tedeschi ed ebrei, ma più in generale alla riscoperta delle radici della libertà e della democrazia, alla responsabilità dei chierici, invitati a non tradire gli ideali universali, all'antifascismo e a quelle forme di cultura etica e politica che avevano animato la Resistenza europea, sia stata poi in grado non solo di sopravvivere, ma anche di trasformarsi creativamente in un tempo, che diventa sempre più lungo, complesso, ed inevitabilmente estraneo, che è quello che separa la fine della seconda guerra mondiale dal presente.

La premessa così ampia e schematica che ho tracciato può essere un utile punto di partenza anche per delimitare un discorso che altrimenti diventerebbe impercorribile. Nelle pagine che seguono e che dovrebbero illustrare che cosa è capitato dal secondo dopoguerra ad oggi a concetti come Illuminismo e Settecento, che non sono inerziali contenitori, ma sensibili e complesse costruzioni culturali, cercherò di mostrare come le generazioni intellettuali che si sono formate alle lezioni di Cassirer, Becker, Hazard, Meinecke (e in Italia a quelle di Croce, Salvemini, Gobetti, Rosselli, Salvatorelli) hanno ripreso, arricchito e soprattutto trasformato in concrete proposte storiografiche quei programmi degli anni trenta che nascevano non solo da una grande volontà conoscitiva, ma anche da un impegno militante che era, in senso lato, politico, secolare e morale. Il primo problema è quindi questo: in che modo la cultura della rivalutazione dei Lumi è stata in grado di adattarsi al clima del dopoguerra, in cui scomparivano la minaccia nazista e fascista, si ricostruivano faticosamente stati e società civili democratiche, ma restavano lontani, come orizzonti d'attesa che non

³¹ L. STEPHEN, *History of the English thought in the eighteenth century*, preface by C. Brinton, London, Harbinger, 1962, voll. 2.

³² B. WILLEY, *The eighteenth century background* cit., pp. v-vi.

raggiungono mai, gli ideali più lati che avevano animato tale ritorno alla ragione settecentesca e ai suoi progetti più arditi. Nuove frontiere ideologiche avevano segnato il mondo in modo feroce. La stessa pace non veniva garantita dalla ragionevolezza degli istituti internazionali, ma piuttosto dalla reciproca minaccia atomica: un tragico e disumano equilibrio del terrore del tutto lontano dalle proposte di Grozio, di Irénée Castel de Saint Pierre, di Rousseau e di Kant. Se la giustizia si era rivelata un terreno più difficile di quanto non avesse sognato almeno una parte dei resistenti europei, anche la decolonizzazione poneva problemi complessi ed insanabili contraddittori alla coscienza occidentale. In tale contesto, che è quello della guerra fredda e per quanto riguarda gli Stati Uniti, della caccia alle streghe maccartista, l'Illuminismo continuò a rappresentare un riferimento per minoranze intellettuali che non accettavano né i miti facili del Paradiso sovietico, né le ottusità conservatrici e sostanzialmente anticulturali di uno schematico ed ossessivo anticomunismo. In Italia questo discorso prese per un breve tratto le forme di un partito, quel Partito d'Azione che raccoglieva le eredità del movimento di Giustizia e Libertà,³³ del socialismo liberale di Rosselli, della democrazia salveminiiana e della rivoluzione liberale di Gobetti. Negli anni immediatamente successivi si propose come esperienza filosofica, quel neoilluminismo cui sono stati restituiti recentemente i tratti essenziali e che coinvolse, per quasi un decennio (1953-1962) le scuole filosofiche di Milano, Torino, Firenze, Bologna, legate ad uomini come Antonio Banfi, Nicola Abbagnano, Ludovico Geymonat, Enzo Paci, Norberto Bobbio, Giulio Preti, coinvolgendo una generazione più giovane, come quella, fra altri, di Paolo Rossi, Antonio Santucci, Carlo Augusto Viano e Pietro Rossi.³⁴

Quali sono i nodi essenziali che caratterizzano l'avventura di un concetto così complesso ed inevitabilmente carico di tensioni ideologiche dalle radici lontane in un tratto come quello a sua volta troppo lungo e senza unità, che va dal secondo dopoguerra ad oggi? La risposta, già difficile dal punto di vista di uno spazio delimitato, diventa evidentemente improponibile se la si vuole ricostruire su una dimensione planetaria. D'altra parte se è vero che le culture nazionali reagiscono a questo tipo di proposte secondo modelli che conservano profonde specificità, la circolazione delle idee e lo scambio sempre più ravvicinato – attraverso il meccanismo non solo dei

³³ G. DE LUNA, *Storia del Partito d'Azione. La rivoluzione democratica (1942-1947)*, Milano, Feltrinelli, 1982. Ma cfr. ora la nuova edizione, Roma, Editori Riuniti, 1997.

³⁴ Cfr. *Il Neo-Illuminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, a cura di M. Pasini-D. Rolando, Milano, Il Saggiatore, 1991.

rapporti personali, ma anche delle traduzioni – rendono abbastanza difficile e forse infecondo isolare o privilegiare le risposte di uno spazio rispetto ad altri. Una soluzione possibile – che naturalmente si misura con tutti i limiti che non sono solo quelli inevitabilmente linguistici, ma anche di soggettività culturale da parte di chi scrive – può essere quella di scegliere solo quei nodi essenziali che hanno echi, rispondeenze o differenziazioni nelle diverse culture e quindi sono sufficientemente rappresentativi dei momenti diversi di un dibattito internazionale. È la soluzione che cercherò di percorrere, correggendone l'inevitabile schematicità con il riferimento – che in questa sede non potrà non essere allusivo – a concrete ed individuali avventure storiografiche.

Un primo nodo significativo che si può cogliere è una precisa inversione di tendenza rispetto alla cultura degli inizi del Novecento, che aveva ostinatamente cercato il Romanticismo nel Settecento, come mostrava il titolo stesso di un celebre libro di Mornet, *Le Romantisme au XVIII^e siècle* (1909),³⁵ fino alla costruzione di una categoria intermedia come quella del Preromanticismo (Monglond).³⁶ Come effetto di una più precisa ed articolata percezione dell'unità dei Lumi e soprattutto della loro creatività intellettuale ed estetica, molte ricerche, a partire da quella di Jean Fabre,³⁷ insistono piuttosto sulla presenza di tratti illuministici nell'Ottocento. Il discorso era particolarmente significativo per l'Italia, dove il Settecento era stato risolto – soprattutto dalla tradizione nazionalistica – come origini del Risorgimento.³⁸ Per contro Paul Hazard ed Henri Bedarida nel 1934 avevano letto tutte le esperienze intellettuali settecentesche degli spazi italiani sotto il segno dell'influenza della cultura francese egemone.³⁹ Restituire autonomia al Settecento, liberandosi da una parte dal condizionamento delle origini, che era poi quello povero ed orgoglioso dell'autoctonia delle riforme senza Illuminismo, ma superando anche il concetto di influenza in un più ampio modello di circolazione europea delle idee, era stato il lucidissimo programma annunciato da Franco Venturi nel 1953⁴⁰ al congresso dei risorgimentisti italiani.

³⁵ D. MORNET, *Le Romantisme en France au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1909.

³⁶ A. MONGLOND, *Le Prérromantisme français*, Grenoble, Arthaud, 1930, voll. 2.

³⁷ J. FABRE, *Lumières et Romantisme. Énergie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*, Paris, Klincksieck, 1963.

³⁸ Cfr. C. CALCATERRA, *Il nostro imminente Risorgimento*, Torino, SEI, 1935 e soprattutto E. ROTA, *Le origini del Risorgimento (1700-1800)*, Milano, Vallardi, 1938, voll. 2.

³⁹ H. BEDARIDA-P. HAZARD, *L'influence française en Italie au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, s.d. (ma 1934).

⁴⁰ F. VENTURI, *La circolazione delle idee*, «Rassegna storica del Risorgimento», 1954, pp. 203-222.

Un altro nodo potrebbe essere individuato, negli Stati Uniti, dalla rimessa in discussione dell'immagine dei Lumi offerta da Carl Lotus Becker,⁴¹ che da una parte conferma il rafforzarsi in una cultura egemone del modello cassireriano, dall'altra fa intravedere – al di là della dura demolizione del mito della «città celeste» – nuove ipotesi di ricerca di carattere generale, destinate a dominare almeno fino alla metà degli anni settanta. In realtà a questo *meeting* del 1956, i cui atti sarebbero stati pubblicati due anni dopo con il titolo *Carl Becker's Heavenly City revisited* avevano partecipato diverse generazioni di storici: quelli che come George Sabine, Louis Gottschalk, Henry Guerlac, gli erano stati amici e colleghi; quanti come Richard Palmer,⁴² erano stati suoi allievi; altri ancora come Ira O. Wade,⁴³ che avevano criticato fin dal suo apparire *The Heavenly City*. C'era infine Peter Gay, allora giovane storico alle prime armi, che era stato uno dei più severi critici e che sarebbe diventato a sua volta uno dei protagonisti americani degli studi settecenteschi. Il mio accenno a ipotesi di ricerca di carattere generale che sarebbero emerse negli anni successivi riguarda non solo Gay, di cui si dirà qualcosa di più, ma anche Richard Palmer, che stava preparando il suo notevole lavoro, *The age of democratic revolution* (1959; 1964),⁴⁴ dove il rapporto fra cultura europea ed americana nel Settecento era letto non più come apporto della prima e recezione della seconda, ma da un punto di vista unitario, come «rivoluzione atlantica». E così potrebbe essere interessante analizzare i grandi tentativi di riflessione sull'Illuminismo francese dello Wade,⁴⁵ che nel 1938 aveva esordito con un grande libro sulla circolazione clandestina delle idee radicali a Parigi.

Un terzo nodo potrebbe essere costituito dalla tendenza a leggere l'Illuminismo come «The party of humanity», secondo un percorso che con-

⁴¹ Cfr. *Carl Becker's Heavenly City revisited*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1958.

⁴² Cfr. R. PALMER, *Believers and unbelievers in eighteenth century France*, Princeton, Princeton University Press, 1939.

⁴³ I. O. WADE, *The clandestine organization and diffusion of philosophical ideas in France from 1700 to 1730*, Princeton, Princeton University Press, 1938.

⁴⁴ R. PALMER, *The age of democratic Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1959-1964, voll. 2 (trad. italiana, Milano, Rizzoli, 1971).

⁴⁵ I. O. WADE, *The intellectual origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1971; Id., *The structure and form of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1977, voll. 2.

nette mondi abbastanza diversi come quello profondamente inglese di Alfred Cobban,⁴⁶ critico nei confronti di Cassirer, convinto che l'Illuminismo fosse coincidente con il modello empiristico, ma soprattutto polemico con chi, come Jacob Talmon,⁴⁷ aveva voluto vedere nel Settecento le origini del totalitarismo; e appunto Peter Gay.⁴⁸ In realtà *In search of humanity* di Cobban del 1960 era in qualche misura l'elegante e conclusiva difesa dei Lumi visti come l'unica risposta razionale contro la violenza e il male che avevano sempre agito nella storia umana, ma che il mondo contemporaneo aveva organizzato su scala vastissima: la risposta di uno studioso alla fine di una lunga carriera, ma anche di un lettore di Freud e delle sue riflessioni sul disagio della civiltà. *The party of humanity* di Peter Gay del 1964 da una parte riprendeva la distanza da Becker, dall'altra polemizzava con i detrattori dell'Illuminismo, identificati non solo in Talmon, ma anche in Lester Crocker, dall'altra infine teorizzava un modello di storia sociale delle idee – distante da quello di Arthur Lovejoy⁴⁹ – che avrebbe utilizzato nel successivo e grande lavoro non a caso intitolato *The Enlightenment: An interpretation*.⁵⁰ Quest'ultimo, diviso in due volumi, il primo con il sottotitolo *The rise of modern paganism* del 1966 e il secondo, del 1969, con quello di *The science of freedom*, rappresenta (con i lavori di Wade sulla struttura e forma dell'Illuminismo francese) la massima estensione della prospettiva cassireriana. Costruzione intellettuale complessa, opera dei *philosophes*, l'Illuminismo sul piano etico-religioso era caratterizzato dallo sforzo di abbattere il cristianesimo e fondare una morale secolare, utilizzando per questo materiali del passato, dall'Antichità, all'Umanesimo, al Rinascimento. Ma il prodotto di questo disegno (che tendeva a separare la morale dalla religione) non si risolveva nel ritorno al passato. Creava nuovi valori: di qui appunto il «new paganism». Ricerca e tensione verso la Modernità, l'Illuminismo di Gay è strettamente legato alla rivoluzione scientifica, che riguarda non solo le discipline fisiche e naturali, ma anche quelle umane, in particolare la psicologia, l'economia, la sociologia, la storia, l'arte. La chiave della «scienza della libertà» non è tanto la ragione (un oggetto meno interessante per la psicologia illuminista dell'esplorazione delle passioni)

⁴⁶ R. COBBAN, *In search of humanity*, London, Cope, 1960.

⁴⁷ J. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, Il Mulino, 1967.

⁴⁸ P. GAY, *The party of humanity. Essays in the French Enlightenment*, New York, Knopf, 1964.

⁴⁹ A. LOVEJOY, *La grande catena dell'Essere*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1966.

⁵⁰ P. GAY, *The Enlightenment: an interpretation*, I, *The rise of modern paganism*, New York, Knopf, 1966, II, *The science of freedom*, 1969.

quanto tutti i segni dell'evoluzione dell'uomo civile dall'aperta brutalità al controllo, dalla violenza al dialogo. Facevano parte di questa le battaglie per la tolleranza, per l'abolizione della schiavitù, per il rinnovamento della giustizia. Ma la logica dell'Illuminismo – che non era quella del dispotismo illuminato – culmina nella politica dell'educazione, e quindi in Rousseau. La Rivoluzione americana è vista come il risultato dell'Illuminismo, un programma messo in pratica, ma anche il momento in cui l'America, da importatrice di idee, si trasforma in esportatrice. Un ottimismo troppo illuminista? In realtà Gay rivela proprio in queste pagine finali che non solo gli storici, ma anche la storia, gli eventi successivi han maltrattato gli ideali e le speranze dei Lumi. L'umanità ha conosciuto orrori che gli uomini del Settecento non potevano immaginare. Ma questo non toglie significato alla loro visione umana e libertaria. La risposta ai limiti dell'Illuminismo non può essere l'oscurantismo, ma semmai un ulteriore Illuminismo. Con quest'opera il grande studioso *liberal*, allievo di Richard Hofstadter,⁵¹ che aveva conosciuto direttamente la diaspora come figlio di ebrei tedeschi, che aveva studiato accanto all'Illuminismo non solo il revisionismo socialista,⁵² ma anche il modello di razionalità della repubblica di Weimar e il significato stesso dell'emigrazione intellettuale, non solo realizzava i programmi del «party of humanity», ma intuiva la possibilità di un discorso riemerso ampiamente in questi ultimi anni, che è quello dell'Illuminismo come progetto interrotto e da riprendere.⁵³ Resta un problema, che meriterebbe di essere sviluppato ed è la relazione fra questi studi sul Settecento e le opere di Gay degli anni ottanta, che hanno come nucleo centrale la biografia intellettuale di Freud.⁵⁴ La risposta più plausibile, al di là degli sviluppi e dei mutamen-

⁵¹ R. HOFSTADTER, *L'età delle riforme: da Bryan a F. D. Roosevelt*, Bologna, Il Mulino, 1962; Id., *Società e intellettuali in America*, Torino, Einaudi, 1968.

⁵² P. GAY, *The dilemma of democratic socialism: Eduard Bernstein's challenge to Marx*, New York, Columbia University Press, 1952.

⁵³ Id., *The bridge of criticism. Dialogues among Lucian, Erasmus and Voltaire on the Enlightenment, on history and hope. Imagination and reason, constraint and freedom, and its meanings for our times*, New York-London, Harper-Row, 1970.

⁵⁴ Id., *Freud. A life for our time*, 1988. Ma io ho utilizzato la trad. francese, *Freud une vie*, traduit par T. Jolas, Introduction à l'édition française, par C. David, Paris, Hachette, 1991. Ma cfr. anche Id., *Freud for historians*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1985; Id., *A Godless Jew. Freud, atheism and the making of psychoanalysis*, New Haven-London, Yale University Press, 1987. Cfr. ancora Id., *Reading Freud. Explorations and entertainments*, New Haven-London, Yale University Press, 1990. In questo testo si afferma che l'interesse per Freud era nato a metà degli anni settanta. Questo vale soprattutto per la figura intellettuale del fondatore, perché in *Freud for historians* cit., si parla dell'influenza di Erich Fromm e dell'interesse per la psicoanalisi applicata alla storia a partire dagli inizi degli anni cinquanta: cfr. ora P. BIANCHI, *Peter Gay e l'Illuminismo, «Philosophes» e modernità nel laboratorio di uno «storico sociale delle idee», «Rivista storica italiana»*, 1995, n. 3, pp. 727-830 (qui, pp. 127-169).

ti, potrebbe essere nella lettura secolare dell'esperienza intellettuale di Freud, che non consiste solo nel suo ateismo militante, ma soprattutto nell'aspra religione della verità come ricerca demistificatrice: non solo quindi il Freud lettore attento dei materialisti settecenteschi, ma anche un campione di quell'ulteriore Illuminismo («a further Enlightenment») di cui Gay aveva sentito la necessità nell'opera del 1969.

Un quarto nodo è certamente rappresentato dal lontano progetto di Franco Venturi di studiare la circolazione delle idee, presentato nel 1953 alla società italiana degli storici del Risorgimento, punto di partenza non solo delle grandi antologie sugli *Illuministi italiani*,⁵⁵ ma anche del successivo *Settecento riformatore*.⁵⁶ Non a caso fra l'una e l'altra impresa si colloca quell'*Utopia e riforma nell'Illuminismo*,⁵⁷ destinata a diventare una delle immagini più complesse e solide della categoria. La scelta di Venturi, che vede nell'Illuminismo soprattutto un programma politico, etico ed economico di trasformazione, misura la sua distanza rispetto a tutti quei progetti, compresi quello di Eugenio Garin⁵⁸ e dello stesso Gay, che riportano i Lumi alle loro origini, riproponendo il percorso fra Rinascimento e Illuminismo. La sintesi del 1970 propone anche quella linea polemica contro le proposte della storia sociale delle idee che sarà ripresa e sviluppata da un altro protagonista della storiografia dei Lumi, cioè Furio Diaz.⁵⁹ In realtà una fase almeno del progetto di Venturi coincide con una proposta culturale dai contorni complessi che è stata recentemente definita neo-Illuminismo e di cui sarebbe interessante individuare, al di là degli ambiti strettamente filosofici e italiani, complessità, limiti e relazioni con esperienze internazionali. È quanto Diaz ha fatto in più occasioni, dalla premessa

⁵⁵ *Illuministi italiani*, vol. III, *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1958; vol. V, *Riformatori napoletani*, a cura dello stesso, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960; vol. VII, *Riformatori delle antiche repubbliche, dei ducati, dello stato pontificio e delle isole*, a cura di G. Giarrizzo-G. F. Torcellan-F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965.

⁵⁶ F. VENTURI, *Settecento riformatore*, Torino, Einaudi, 1969; vol. II, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, 1976; vol. III, *La prima crisi dell'Ancien régime (1768-1776)*, 1979; vol. IV, *La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*, in due tomi, I, *I grandi stati dell'Occidente*, II, *Il patriottismo repubblicano e gli imperi dell'Est*, 1984; vol. V, *L'Italia dei Lumi (1764-1790)*, di cui per ora sono usciti due tomi, I, *La rivoluzione di Corsica. Le grandi carestie degli anni Sessanta. La Lombardia delle riforme*, 1987; II, *La repubblica di Venezia (1761-1797)*, 1990 ed è in preparazione il III, sulla Toscana. I voll. III e IV sono stati tradotti da B. R. Litchfield e pubblicati dalla Princeton University Press.

⁵⁷ Id., *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970.

⁵⁸ Ivi, p. 10.

⁵⁹ Cfr. F. DIAZ, *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973.

a *Per una storia illuministica* (1973), al recente volume *La stagione arida* (1992).⁶⁰

Un quinto nodo è rappresentato dalle critiche all'Illuminismo e dai tentativi di smascherare l'ideologia del «party of humanity». In questa direzione si muovono diverse esperienze, a partire dalla *Dialettica dell'Illuminismo*,⁶¹ destinata ad una grande fortuna dalla seconda metà degli anni sessanta agli anni settanta, quando una fiammata neo-hegeliana e marxista riportò l'attenzione su questo testo, il cui obiettivo polemico erano la cultura neo-positivistica e la società industriale, di cui l'Illuminismo era insieme archetipo e metafora. Nei primi anni cinquanta, studiando le origini della democrazia totalitaria, e sulle tracce di Karl Löwith,⁶² Jacob Talmon⁶³ individuava nella democrazia diretta e nella volontà generale di Rousseau un disegno razionale, ma assoluto, nettamente in contrasto con le radici del pensiero liberale. Il discorso avrebbe avuto diverse riprese, fra cui quella di Lester G. Crocker.⁶⁴ In realtà il contributo più significativo e discusso di Crocker riguardava più in generale l'identità stessa dei Lumi, visto come un'epoca di crisi, una crisi cui l'uomo contemporaneo in realtà non ha saputo più dare una risposta, crisi che nasceva sul terreno della rottura della religione e sull'incapacità dei *philosophes* di costruire sul serio una morale autonoma. L'*Ethocrazia* che i *philosophes* contrappongono al nichilismo e al relativismo assoluto si rivela una fragile frontiera, superata facilmente da quelle forme di letteratura che propongono spavalamente la positività del male e l'amoralità assolute, destinate a culminare con Sade e con la Rivoluzione. Non è un caso che proprio questo libro abbia sollecitato la polemica di Peter Gay,⁶⁵ che ha colto soprattutto la contrapposizione frontale alla propria tesi isolandone i risultati complessivi dalle ricerche analitiche come quelle su Diderot, visto come «embattled philosopher»,⁶⁶ o sul rapporto «nature-culture», o ancora – sulla scia di Talmon – su Rousseau «to-

⁶⁰ ID., *La stagione arida. Riflessioni sulla vita civile d'Italia dal dopoguerra ad oggi*, Milano, Mondadori, 1992.

⁶¹ T. ADORNO-M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it., Torino, Einaudi, 1966.

⁶² K. LÖWITH, *Significato e fine della storia, I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it., Milano, Comunità, 1963.

⁶³ J. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria* cit.

⁶⁴ L. G. CROCKER, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 1975 (ed. inglese 1959). Non è tradotto, dello stesso, *Nature and culture. Ethical thought in the French Enlightenment*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1963.

⁶⁵ P. GAY, *The party of humanity* cit., pp. 278-290.

⁶⁶ L. G. CROCKER, *The embattled philosopher: a biography of Denis Diderot*, Michigan, The Michigan State College, 1954 (ristampa Free Press, 1966). Cfr. anche ID., *Diderot's chaotic order. Approach to synthesis*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

talitario». ⁶⁷ Da questo punto di vista restituisce più efficacemente l'itinerario ambizioso e tormentato il saggio di Barbara Maffiodo apparso recentemente sulla «Rivista storica italiana». ⁶⁸ Nel complesso, come appare da un saggio del 1987 e da un'antologia dedicata al concetto, Crocker non nega tanto l'identità dell'Illuminismo rispetto ad altre categorie epocali, cogliendone la natura di movimento intellettuale che si caratterizza per l'uso di strumenti razionali, per le scelte politiche, economiche e religiose, ma mette in dubbio che si possa ricavare, come aveva fatto nel 1932 Cassirer (e come in fondo aveva riproposto alla fine degli anni Sessanta Peter Gay) una dottrina o una filosofia unitarie. Per Crocker l'elemento unificante è soltanto un «nebulous goal». ⁶⁹

Il termine crisi, in relazione ai Lumi, veniva utilizzato contemporaneamente in Germania da un giovane studioso destinato a diventare un protagonista degli studi storici non soltanto tedeschi. Mi riferisco a Reinhart Koselleck e al suo *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Phatogenese der Bürgerlichen Welt*, ⁷⁰ del 1959, che restituisce, forse meglio del titolo italiano, *Critica illuministica e crisi della società borghese* (la traduzione era del 1972), le polarità essenziali di questa proposta di ambiziosa ed astratta *Strukturgeschichte*. La tesi di Koselleck è nota. Lo Stato moderno, attraverso l'assolutismo, che è una risposta alle guerre di religione e civili, sottrae alla comunità lo spazio della politica e se ne impadronisce totalmente, lasciando ai cittadini solo una sfera privata. L'Illuminismo non è altro che la dimensione critica che, partendo dagli spazi privati, tende a diventare pubblica attraverso alcune forme di organizzazione come le società letterarie e la massoneria. Ma proprio questo processo apre la crisi rivoluzionaria. Non è un caso che questo libro nasca quasi contemporaneamente ad un'altra grande ricerca, destinata a segnare il dibattito non solo filosofico, ma anche storiografico fino ad oggi. Mi riferisco al lavoro sulla nascita della «sfera pubblica» di Jürgen Habermas, ⁷¹ tradotto abbastanza

⁶⁷ ID., *Rousseau's Social contract, an interpretative essay*, Cleveland (Ohio), The Press of Case Western Reserve University, 1968; ID., *J.-J. Rousseau*, New York, The Mac Millan Company, 1968-1973, voll. 2.

⁶⁸ B. MAFFIODO, *L. G. Crocker storico dell'Illuminismo*, «Rivista storica italiana», 2, 1990, pp. 457-534 (qui, pp. 89-125).

⁶⁹ L. G. CROCKER, *The Enlightenment: What and who?*, «Studies in Eighteenth Century culture», XVIII, 1987, pp. 336-344.

⁷⁰ R. KOSELLECK, *Kritik und Krise, Ein Beitrag zur Phatogenese der Bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Verlag Alber, 1959, ried. tedesca 1969, trad. italiana, Bologna, Il Mulino, 1972.

⁷¹ J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgergerlichen Gesellschaft*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1969. La prima edizione era del 1962. La prima traduzione italiana è apparsa col titolo *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza, 1971.

presto in Italia e più tardi in Francia e nel mondo anglosassone. In realtà, come mostra l'introduzione premessa dallo stesso Koselleck ad una riedizione del 1969, il rapporto che questi stabiliva fra l'Illuminismo e il presente di allora (erano gli anni della rivolta degli studenti) era già molto più pessimistico di quello che sarebbe emerso nello sviluppo del discorso di Habermas: «In primo luogo si esaminerà la problematica dell'Illuminismo moderno e dell'emancipazione che da esso scaturì. La sua problematica consiste nel giungere ad un limite che deve essere riconosciuto come limite politico, se lo si vuole superare in modo giusto. Là dove non si riconosce come limite politico, l'Illuminismo sfocia in un'utopia che, apparentemente librata nell'alto, provoca movimenti opposti che sfuggono all'influenza dell'Illuminismo, non appena esso rinuncia a prendere visione dell'eterogonia degli scopi. L'eterogonia degli scopi è infatti una determinazione temporale della politica, determinazione che non può essere superata da nessuna utopia. Semmai i programmi di un Illuminismo falliscono quando esso non sa cogliere la dialettica di un processo politico in senso diagnostico. In altre parole la dialettica dell'Illuminismo corrisponde non soltanto a se stessa, ma più ancora alla situazione storica nella quale si sviluppò. Ogni Illuminismo finisce presto o tardi per trovarsi in situazioni conflittuali: per poterle razionalmente decifrare si richiede la trasformazione della mera critica in atteggiamento politico».⁷² Colpisce il fatto che queste pagine siano state scritte nello stesso anno di quelle di Venturi su *Utopia e riforma*, con esiti apparenti opposti, in realtà confrontabili, almeno per un certo riferimento al presente. Per Venturi i due termini si nutrono a vicenda, in uno scambio continuo che non è solo il terreno intellettuale, ma anche quello concreto della politica. Per Koselleck, per il quale l'*Aufklärung* è polarità di critica ed utopia, quest'ultima può diventare demoniaca se non trova – come stava capitando al movimento studentesco – il terreno della mediazione politica.

Un sesto nodo può essere considerato la relazione fra marxismo e studi settecenteschi. In realtà è difficile unificare sotto un'etichetta così generale prodotti diversissimi che vanno dalle analisi della crisi d'antico regime come premessa alla Rivoluzione di Albert Soboul,⁷³ alle raccolte di saggi di storia economica e sociale del Mezzogiorno di Rosario Villari e Pasquale

⁷² R. KOSELLECK, *Critica illuministica e crisi* cit., prefaz. del 1969, pp. 4-5.

⁷³ A. SOBOUL, *La civilisation et la Révolution française*, Paris, Arthaud, 1970; cfr. anche A. SOBOUL-G. LEMARCHAND-M. FOGEL, *Le siècle des Lumières. L'essor (1715-1750)*, Paris, PUF, 1977. Si citano qui i saggi che riguardano più il Settecento e la crisi dell'Ancien Régime, che non specificamente la Rivoluzione.

Villani,⁷⁴ ai lavori di Jacques Proust sull'*Encyclopédie*,⁷⁵ al primo volume della *Storia d'Italia* di Giorgio Candeloro,⁷⁶ alle ricerche sui materialisti,⁷⁷ sui radicali,⁷⁸ sulle «classi subalterne», sugli emarginati, o ancora invece, come nel caso di Lucien Goldmann,⁷⁹ sulla categoria stessa dell'Illuminismo e della modernità. Da una parte non è possibile legarlo alla sola storia economica e sociale, perché ha nutrito anche altre direzioni di ricerca, dalla storia del pensiero politico, alla storia delle idee, a quella della scienza; dall'altra si è sempre innestato su tradizioni culturali, magari di carattere «nazionale», che hanno dato un'identità specifica al risultato. Restando nell'ambito degli studi settecenteschi, per quanto riguarda l'Italia si può parlare di un marxismo storicista (crocio-gramsciano) connesso con la lezione delle «Annales» (Villari e Villani), di quello gentiliano-gramsciano di Giorgio Candeloro e Nicola Badaloni,⁸⁰ ma anche di avventure meno ortodosse come quelle legate a Eugenio Garin, Paolo Rossi, Paolo Casini.⁸¹ In Francia il marxismo dei «dix-huitièmistes» si è articolato in diverse possibilità: l'eredità di François Simiand, un legame con le «Annales», l'eredità del lansonismo, la tradizione di studi sulla Rivoluzione di Albert Mathiez e di Georges Lefebvre, ripiegata in una parte del lavoro di Albert Soboul fino

⁷⁴ Cfr. il mio *L'illuminismo meridionale come problema storiografico*, in *Il Principato citeriore tra Ancien Régime e conquista francese: il mutamento di una realtà periferica del Regno di Napoli*, Salerno, Archivio di Stato di Salerno, 1993, pp. 381-409.

⁷⁵ J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Colin, 1967.

⁷⁶ G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, vol. I, *Le origini del Risorgimento, 1700-1815*, Milano, Feltrinelli, 1956. È difficile non notare che in questo titolo più che nei contenuti reali il Candeloro riprendeva via Gramsci una tesi che era stata della storiografia «nazionalista», cioè quella, combattuta da Croce, Maturi e poi soprattutto da Venturi del Settecento in funzione del Risorgimento.

⁷⁷ Un esempio di questo potrebbe essere l'edizione di Meslier: cfr. J. MESLIER, *Oeuvres complètes*, préface et notes par J. Deprun-R. Desné-A. Soboul, Paris, Anthropos, 1970-1972, voll. 3.

⁷⁸ Margaret Candee Jacob nel suo lavoro sull'Illuminismo radicale si richiama non a caso a Christopher Hill: cfr. M. CANDEE JACOB, *L'Illuminismo radicale. Panteisti massoni repubblicani*, Bologna, Il Mulino, 1983.

⁷⁹ L. GOLDMANN, *L'Illuminismo e la società moderna*, Torino, Einaudi, 1967.

⁸⁰ N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, Feltrinelli, 1960; ID., *Antonio Conti. Un abate libero pensatore fra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968.

⁸¹ È impossibile restituire in questa nota la ricchezza e la varietà dei contributi di Eugenio Garin. Si cita solo, fra le raccolte di saggi, quella dal titolo più emblematico di un percorso: E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri Lischì, 1970. Per quanto riguarda Paolo Casini, studioso di Diderot e di Newton, oltre alla fortunata sintesi *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1973, cfr. *Newton e la coscienza europea*, Bologna, Il Mulino, 1986, per quanto riguarda Paolo Rossi, che è stato legato ad Antonio Banfi cfr. in particolare P. ROSSI, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, Nistri Lischì, 1969 e *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979.

a creare quella che è stata definita una scolastica marxista,⁸² il rapporto con le scienze umane e sociali, la proposta althusseriana.⁸³ Nei paesi anglosassoni si è innestato su una tradizione empiristica e ha nutrito una sorta di sociologia di base, che talvolta perdeva anche una minima traccia del segno ideologico iniziale. Per contro nella Germania orientale dominava anche in questo campo una pesante ortodossia, cui si sottraevano solo alcune esperienze, fra cui quella solida di Werner Krauss.⁸⁴ Resta il fatto che per intere generazioni – compresa la mia – il primo impulso a studiare il Settecento non era solo un modo di interrogarsi sul passato, ma anche un tentativo – magari ingenuo – di capire come cambiare il mondo.

Un settimo punto ancora potrebbe essere rappresentato dalla crisi e dall'evoluzione della storia sociale che, dopo troppe certezze sul carattere esplicativo delle strutture e del quantitativo,⁸⁵ è tornata a misurarsi sul terreno della storia culturale non solo come storia delle mentalità. È in questo ambito che nasce, accanto ai grandi lavori di Daniel Roche,⁸⁶ il più coraggioso tentativo di prendere atto dei limiti di una storia sociale della cultura ridotta a terzo livello. Mi riferisco a Roger Chartier.⁸⁷ Nel disegnare un nuovo modello di storia socio-culturale egli tiene conto non soltanto della propria grande tradizione, a partire da Lucien Febvre, ma anche di almeno altri due grandi punti di riferimento che sono Elisabeth Eisenstein per il

⁸² Cfr. F. FURET, *Penser la Révolution*, Paris, Gallimard, 1978, p. 145. Il riferimento è a A. SOBOUL, *Precis d'histoire de la Révolution française*, Paris, PUF, 1962, definito «vulgate lenino-populiste».

⁸³ Mi riferisco a L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politica e la storia*, trad. it., Roma, Samonà e Savelli, 1969.

⁸⁴ W. KRAUSS, *Grundpositionen der Französischen Aufklärung*, Berlin, Akademie, 1955; ID., *Studien zur Deutschen und Französischen Aufklärung*, Berlin, Akademie, 1963; ID., *Antike und Moderne in der Literaturdiscussion des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie, 1966. Per un'analisi di questa proposta cfr. F. DIAZ, *Gli studi dell'équipe di Werner Krauss sull'Illuminismo*, in F. DIAZ, *Per una storia illuministica* cit., pp. 565-612. Cfr. anche *Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation. Literatur und Bewusstseinsbildung*, Leipzig, Reclam Jun., 1974. Fra i collaboratori compare Martin Fontius, che è oggi uno dei maggiori eredi di quest'esperienza.

⁸⁵ Cfr. R. CHARTIER, *Intellectual history or socio-cultural history? The French trajectories*, in *Modern European intellectual history. Reappraisals and new perspectives*, edited by D. La Capra-S. L. Kaplan, Ithaca and London, Cornell University Press, 1982, pp. 13-46.

⁸⁶ D. ROCHE, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux (1680-1789)*, Paris, Mouton, 1978, voll. 2. ID., *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1988, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1991. Non si segnalano qui i lavori sul «peuple» di Parigi o sul vetraio Ménetra. Ma cfr. dello stesso *Il linguaggio della moda, alle origini dell'industria dell'abbigliamento*, Torino, Einaudi, 1989 e il recentissimo *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993.

⁸⁷ R. CHARTIER, *La rappresentazione del sociale. Saggi di storia culturale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

Cinquecento e Seicento⁸⁸ e Koselleck e Habermas (soprattutto il secondo) per il Settecento.⁸⁹ Per quanto riguarda la Eisenstein va detto che si tratta del più affascinante tentativo di rivisitare e in qualche misura di rifondare vecchie e nuove categorie epocali come Rinascimento, Riforma e Rivoluzione scientifica, dal punto di vista di un'ottica che solo apparentemente è parziale, come quella del libro come agente di mutamento. Koselleck e soprattutto Habermas vengono utilizzati da Chartier per passare dalle origini «intellettuali» a quelle «culturali» della Rivoluzione. In questo processo c'è poco spazio per l'Illuminismo visto piuttosto come una costruzione successiva, degli uomini della Rivoluzione alla ricerca di legittimazione.

Un discorso per qualche verso analogo è stato aperto dalle ricerche di Robert Darnton, dalla sua volontà di studiare i *dark sides* dell'Illuminismo, dall'emergere del mesmerismo,⁹⁰ di cui recentemente Vincenzo Ferrone⁹¹ ha colto gli echi italiani, alla pirateria industriale degli editori europei, che trasformano l'*Encyclopédie* in un *business*,⁹² all'editoria clandestina⁹³ che ha un ruolo complesso nello sgretolare i valori su cui si costituiva l'Antico Regime, un richiamo, ma anche un superamento degli studi di Daniel Mornet sugli insegnamenti delle biblioteche private.⁹⁴

Un ultimo nodo potrebbe essere identificato negli sviluppi della *histoire littéraire*. Mi riferisco ai lavori di Paul Vernière,⁹⁵ René Pomeau,⁹⁶ Jean

⁸⁸ E. EISENSTEIN, *La rivoluzione inavvertita. La stampa come fattore di mutamento*, Bologna, Il Mulino, 1985.

⁸⁹ R. CHARTIER, *Le origini culturali della Rivoluzione francese*, Bari-Roma, Laterza, 1991.

⁹⁰ R. DARNTON, *Mesmerism and the end of the Enlightenment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.

⁹¹ V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Bari-Roma, Laterza, 1989.

⁹² R. DARNTON, *The business of Enlightenment. A publishing history of Encyclopédie 1775-1800*, Cambridge, Mass.-London, The Berkamp Press of Harvard, 1979, trad. it., Milano, Bompiani, 1999.

⁹³ ID., *The literary underground of the Old Regime*, Cambridge Mass.-London, Harvard University Press, 1982; ID., *The great cats massacre and other episodes in French cultural history*, New York, Basic Books, 1984. Cfr. la trad. it., con postfazione di R. Pasta, Milano, Adelphi, 1988; ID., *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1991. Cfr. ora ID., *The forbidden bestsellers of prerevolutionary France*, New York-London, Norton, 1995, trad. it. Milano, Mondadori, 1997.

⁹⁴ D. MORNET, *L'enseignement des bibliothèques privées*, «Revue d'histoire littéraire de France», 1910, pp. 449-496.

⁹⁵ P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, voll. 2. Di Vernière cfr. il saggio *Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne?*, in *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, a cura di R. Ajello-M. Firpo-M. Guerri, Napoli, Jovene, 1985, voll. 2, I, pp. 57-78. È inutile dire che tutta la raccolta è un riferimento essenziale.

⁹⁶ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1956. Meno felice è il lavoro di sintesi dello stesso, *L'Europe des Lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au 18^e siècle*, Paris, Stock, 1966.

Ehrard,⁹⁷ Robert Mauzi,⁹⁸ Jacques Roger.⁹⁹ La lezione comparatistica è stata ripresa dal belga Roland Mortier,¹⁰⁰ lo studioso delle *clartés* e delle *ombres* del concetto di Illuminismo. In qualche misura connessi con l'*histoire littéraire*, ma anche con la *critique* e con i nuovi sviluppi analitici legati alle scienze umane (dalla psicologia, alla psicanalisi, alla semiologia) sono alcuni progetti di esplorazione di terreni meno consueti e più sfumati. Il discorso potrebbe iniziare da due grandi libri «tradizionali» quello di Robert Mauzi sul concetto di felicità che apre gli anni sessanta ed è ancora figlio della grande lezione di Paul Hazard e quello precedente di René Pomeau sulla religione di Voltaire, esplorato fecondamente nelle antinomie di coscienza e di pensiero attraverso gli strumenti della psicologia. Molto più ambizioso e ricco di sviluppi è il discorso di Jean Starobinski,¹⁰¹ iniziato nel 1957 con un libro epocale che rinnovava non solo gli studi su Rousseau, ma anche sull'autobiografia,¹⁰² proiettando sul testo tensioni analitiche fecondamente interdisciplinari come quelle che gli derivavano da un'insolita e affascinante formazione, insieme medica e letteraria. Starobinski ha rinnovato negli anni successivi non solo lo studio della simbolica e dell'iconografia dei Lumi o di concetti chiave, ma anche quell'esplorazione dei sentimenti trans-epocali come la malinconia, la paura della morte, il sentimento del male, gli artifici per resistervi. Lo spazio ginevrino, così fecondo di suggestioni per gli studiosi del Settecento, ha conosciuto parallelamente anche un'altra grande avventura cosmopolita, l'esplorazione dell'utopia come immaginazione sociale da parte di Bronislaw Baczko.¹⁰³

Quali sono le conclusioni – inevitabilmente provvisorie e magari con-

⁹⁷ J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, Paris, SEVPEN, 1963, voll. 2.

⁹⁸ R. MAUZI, *L'idée de bonheur au XVIII siècle*, Paris, Colin, 1960.

⁹⁹ J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII siècle*, Paris, Colin, 1962.

¹⁰⁰ R. MORTIER, *Clartés et ombres au siècle des Lumières. Etudes sur le XVIII siècle littéraire*, Genève, Droz, 1969.

¹⁰¹ J. STAROBINSKI, *Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Plon, 1957. Cfr. l'ed. ampliata con l'aggiunta di sette saggi su Rousseau, Paris, Gallimard, 1971, da cui dipende la trad. it., Bologna, Il Mulino, 1982. Ma cfr. anche dello stesso *L'invention de la liberté 1700-1789*, Genève, Skira, 1964. La stessa casa ha curato nello stesso anno una versione italiana. Cfr. ancora ID., *Les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, 1973; ID., *Il rimedio nel male: critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, Torino, Einaudi, 1990, che riproduce il testo francese del 1989.

¹⁰² Cfr. i lavori di P. LE JEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975; trad. it. Bologna, Il Mulino, 1982. Cfr. anche dello stesso, *Je est un autre: l'autobiographie de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980.

¹⁰³ B. BACZKO, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, trad. it., Torino, Einaudi, 1979.

tradditorie – che si possono trarre soprattutto per quanto riguarda gli ultimi anni?

La prima e più evidente è la crisi del modello cassireriano, che aveva dominato fino a metà degli anni settanta, consentendo le ultime grandi ricostruzioni unitarie dell'Illuminismo. La dilatazione della ricerca – qualcuno ha parlato di crisi per ipertrofia¹⁰⁴ – ha reso meno facile dominare l'armonioso equilibrio fra unità e diversità.¹⁰⁵ L'unico progetto che ha trovato una sorprendente capacità di restituire un'immagine articolata e coerente è quello analitico del Settecento riformatore, che ha scelto la chiave della rifrazione selettiva in uno spazio non egemone, ma non passivo. Ma Venturi è stato sempre, se non critico, almeno estraneo, all'immagine cassireriana.

Un altro segno di questo scomporsi dell'unità è dato dall'emergere di identità settoriali come il «radical Enlightenment» di Margareth Candee Jacob¹⁰⁶ o il «conservative Enlightenment» delineato da J. Pocock¹⁰⁷ intorno a Gibbon e alla specificità inglese. Così si propongono «altri Lumi» o l'esigenza di esplorare quel Settecento rimasto estraneo alla cultura alta.¹⁰⁸ Si è corroso quel filo pur così significativo che legava le ricerche degli anni cinquanta e sessanta ad una cultura delle riforme internazionale, così luci-

¹⁰⁴ Cfr. P. CASINI, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau* cit. Ma cfr. soprattutto la riedizione del 1980.

¹⁰⁵ Cfr. R. MORTIER, *Unité et diversité des Lumières dans l'Europe occidentale*, in *Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale. Actes du deuxième Colloque de Matrafured 2-5 Octobre 1972*, Budapest, Akademiai Kiado, 1975, pp. 147-158.

¹⁰⁶ M. CANDEE JACOB, *L'Illuminismo radicale* cit. Cfr. ora della stessa, *Living the Enlightenment and politics in eighteenth century Europe*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991. Cfr. ora la trad. italiana, con il titolo *Massoneria illuminata, Politica e cultura nell'Europa del Settecento*, Torino, Einaudi, 1995. Ma non è il solo libro a porre il problema del rapporto Massoneria-Illuminismo. Cfr. A. BASSO, *L'invenzione della gioia. Musica e massoneria nell'età dei Lumi*, Milano, Garzanti, 1994 e G. GIARRIZZO, *Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1994. Con queste due opere la storiografia italiana ha offerto un contributo di notevole complessità, che riduce del tutto il gap sul tema rispetto ad altre storiografie.

¹⁰⁷ J. A. POCKOCK, *Clergy and commerce. The conservative Enlightenment in England*, in *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo* cit., I, pp. 523-562. Cfr. ora dello stesso, *Barbarism and religion*, I, *The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*; II, *Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, voll. 2.

¹⁰⁸ Cfr. i lavori di E. JOY MANNUCCI, *Gli altri Lumi. Esoterismo e politica nel Settecento francese*, Palermo, Sellerio, 1988; ID., *Dai cieli la ragione. Gli illuminati dal Seicento alla Restaurazione*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1992. Un esempio notevole di ricerca su «l'altro Settecento» è rappresentato dai lavori di L. GUERCI, *La discussione sulla donna nell'Italia del Settecento. Aspetti e problemi*, Torino, Tirrenia, 1987; ID., *La sposa obbediente, donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*, Torino, Tirrenia, 1988. Ma il problema dell'altro Settecento è presente anche nella vasta sintesi dello stesso, *Le monarchie assolute*, II, *Permanenze e mutamenti nell'Europa del Settecento*, Torino, UTET, 1986, che è il vol. X della *Nuova storia universale dei popoli e delle civiltà*. A questo volume, che è forse il più ricco ed equilibrato affresco sull'Europa dei Lumi oggi a disposizione, e alla sua ricchissima bibliografia si rimanda anche per eventuali integrazioni su singoli problemi.

damente ricostruita da Diaz a premessa del suo volume del 1973. Sono emersi progetti di «revisione» che talvolta hanno aspetti sconcertanti.¹⁰⁹ E non è forse un caso – di fronte al ritorno di barbarie nel presente – che uno dei più alti e severi difensori dell'*Aufklärung* degli anni Sessanta-Settanta,¹¹⁰ un uomo che parlava di una speranza di Illuminismo che gli aveva permesso di sopravvivere ai *Lager* nazisti, abbia scelto con lucida e tormentata coerenza il suicidio, precedendo quella morte annunciata di Primo Levi ne *I sommersi e i salvati*.

Ma, mentre la ricerca concreta tende a maneggiare con una certa difficoltà categorie storiografiche così connotate ideologicamente, o ad utilizzarle problematicamente o solo come comoda convenzione periodizzante desementizzata, una proposta di Illuminismo, non come nostalgia o evasione, ma come progetto interrotto e da riprendere ci viene ancora una volta da alcuni grandi intellettuali che cercano forse una risposta alla crisi di un tempo «neo-barocco» come il nostro. Mi riferisco fra gli altri a Dahrendorf e Habermas.¹¹¹ Ma in un discorso del genere – in un acuto profilo critico del 1985 – Robert Jauss ha collocato anche Jean Starobinski,¹¹² che in

¹⁰⁹ Cfr. M. MIRRI, *Dalla storia del «Lumi» e delle «riforme» alla storia degli antichi stati italiani*, in *Pompeo Neri*. Atti dei colloqui di Castelfiorentino 6-7 maggio 1988, a cura di A. Fraioanni-M. Verga, pp. 401-540. Non è questa la sede per aprire una polemica che fra l'altro avrebbe aspetti inevitabilmente personali. Mi limito ad osservare che il lungo saggio di Mirri con il suo impianto toscanocentrico e le nostalgie «realistiche» riporta di fatto il discorso non tanto a quella storia economico-giuridica che Benedetto Croce aveva apprezzato (Einaudi e Prato), quanto alle autoctone positivistiche di un Michelangelo Schipa. Purtroppo in questi atti Mirri non è rimasto solo a discettare con sufficienza ed acrimonia contro una storiografia che ha una riconosciuta dignità non solo nazionale. Lo affianca il petulante intervento di C. MOZZARELLI, *Riforme e controriforme*, ivi, pp. 391-400.

¹¹⁰ Cfr. J. AMÉRY, *Enlightenment as perennial philosophy. An address on the presentation of the Lessing Prize in Hamburg on 16 May 1977*, in *Enlightenment in Germany*, ed. by P. Tabe-W. Schmidt, Bonn, Hohwacht, 1979, pp. 231 sgg. Il volume è tutto di notevole interesse. Cfr. in particolare il saggio di R. VIERHAUS, *The historical interpretation of the Enlightenment. Problems and viewpoints*, pp. 23 sgg. Per quanto riguarda J. Améry, cfr. il bel saggio di P. P. PORTINARO, *Il sopravvissuto e la morte: la testimonianza di Jean Améry*, «Comunità», 188-189, 1988, pp. 169-198. Ma cfr. dello stesso AMÉRY, *Intellettuale a Auschwitz*, presentazione di C. Magris, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, un appassionato e disperato appello all'Illuminismo nella prefazione della seconda edizione tedesca del 1977, qui riprodotta a pp. 15-22. Nella sua presentazione Claudio Magris parla suggestivamente di Améry come uno dei «guerriglieri della ragione» che «finché durerà l'epoca del nichilismo [...] saranno i più validi difensori della nostra libertà e dignità» (p. 13). Cfr. anche J. AMÉRY, *Levar la mano su di sé*, presentazione di I. Cervelli, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

¹¹¹ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it., Bari-Roma, Laterza, 1987. Mi permetto di rimandare al mio *Un lungo viaggio. Il concetto di Illuminismo negli anni Ottanta*, in *Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII*, a cura di A. Postigliola, Napoli, L'officina tipografica, 1995, pp. 387-421.

¹¹² Cfr. H. R. JAUSS, *Jean Starobinski et l'archéologie de la modernité*, in *Jean Starobinski*, Paris, Centre G. Pompidou, 1985, pp. 113 sgg.

un'intervista apparsa sul «Magazine littéraire»,¹¹³ in un numero dedicato a lui, ha pienamente confermato.

Una ricostruzione più armoniosa del legame che stiamo vivendo fra ricerca e implicazioni ideologiche sottese è forse il compito della storia della storiografia di una generazione a venire.¹¹⁴ Per ora possiamo concludere che, forse proprio perché organi di tante certezze, immersi in una modernità minacciata, possiamo trovare ancora qualche orientamento in un «further Enlightenment», un ulteriore illuminismo, a patto che questo – per diventare significativo – sappia essere ancora una volta crogiuolo complesso di passato e futuro. E qui può esserci utile forse la parola estrema ed intensa di un «guerrigliero della ragione»: «Dove sta scritto che l'Illuminismo deve essere privo di emozioni? L'illuminismo può assolvere al proprio ufficio solo se opera con passione».¹¹⁵

¹¹³ J. STAROBINSKI, *Les miroirs sont périlleux*. Propos recueillis par J. Roudat, in *Jean Starobinski*, «Magazine littéraire», 280, 1990, pp. 14 sgg.

¹¹⁴ Il mio *Le categorie di periodizzazione e il Settecento* ha l'ambizione di essere un primo tentativo in questa direzione. Rimando a questo per le storie dell'Illuminismo generali e dei diversi paesi. Per quanto riguarda l'Italia cfr. D. CARPANETTO-G. RICUPERATI, *L'Italia del Settecento*, Bari-Roma, Laterza, 1986, introd. inglese, London, Longmans, 1987. Per un bilancio sugli studi dell'ultimo ventennio cfr. G. RICUPERATI, *Il Settecento*, in *La storiografia italiana degli ultimi venti anni*, a cura di L. De Rosa, Bari-Roma, Laterza, 1989, voll. 3, vol. II, *L'età moderna*, pp. 97-161.

¹¹⁵ J. AMÉRY, *Intellettuale a Auschwitz* cit., p. 22.

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano N., 207.
 Adams G. P., 64.
 Addison J., 67, 163.
 Adorno T. W., 8, 110, 213.
 Agosti A., 172.
 Agosti G., 10, 24.
 Agostino (santo), 31, 158, 160.
 Agrippa C., 13, 38, 42, 48.
 Ajello R., 218.
 Akenside M., 67.
 Alain (pseud. di E.-A. Chartier), x, 184.
 Alatri P., xvi, 118.
 Alembert (d') (J. Le Rond, detto), 94, 96, 101, 158, 165.
 Alessandro II, imperatore di Russia, 199.
 Alfieri V., 202.
 Alighieri D., 105.
 Althusser L., 217.
 Ambrosoli M., 50.
 Améry J., 221, 222.
 Amleto, 103, 104.
 Anderlini L., 202.
 Andreae J. V., 44, 45.
 Angeleri C., 21.
 Anhalt (von) C., 44.
 Aquarone A., 173.
 Aquilecchia G., 9.
 Aragon L., 183.
 Arendt H., 2.
 Argenson (de Voyer de Paulmy d') R.-L., 145.
 Aristotele, 66, 160.
 Arnold P., 42.
 Aron R., 184.
 Arouet A., 144.
 Arrighi G., 137.
 Astrea, 1, 12, 50-55.
 Auerbach E., 132, 168.
 Aulard A., 114.
 Aurigemma L., 15.
 Ausenda G., 174.
 Austin E. M., 65.
 Austin J., 131.
 Babbitt I., 70, 71.
 Babelon A., 94.
 Bacon F., 27, 38, 45, 96, 152, 160, 163, 166.
 Baczko B., 161, 219.
 Badaloni N., 33, 216.
 Baeck L., 28.
 Baïf (de) J.-A., 39, 41.
 Bailyn B., 130, 166.
 Baker K. M., 153.
 Bakunin M., 182, 198.
 Baldensperger F., vii, ix.
 Banfi A., 207, 216.
 Barber C. L., 47.
 Barber W. H., 161.
 Baron H., 21.
 Barone F., 36.
 Barret C., 65.
 Basso A., 220.
 Basso L., 202.
 Basterman T., 111.
 Bataillon M., 49.
 Baudouin P.-A., 166.
 Bayle P., 125, 142, 154, 159, 202, 205, 206.
 Beauvoir (de) S., 110.
 Beccaria C., 161, 164, 165, 193.
 Becker C. L., viii, xi-xiii, 58, 61, 83, 90, 103-105, 131, 136, 139-141, 151, 160, 165, 202, 205, 206, 209, 210.
 Bedarida H., 208.
 Beloff M., 11.
 Benda J., X, 6.
 Bengesco G., 149.
 Bentham J., 141, 152.
 Bergson H.-L., 61.
 Berlin I., 197, 198.
 Bernstein E., 128, 136, 137, 141, 211.
 Besterman T., 142, 161.
 Bethell S. L., 46.
 Bianchi P., xi-xiii, 127, 171, 211.
 Bianco G., 177.

- Billy A., 183, 185.
 Bing G., 9, 10, 13, 24, 134.
 Bingham A. J., 90, 94.
 Biondi A., 1, 37, 54.
 Black J., xv.
 Black M., 16.
 Boas G., 12, 59, 90, 107.
 Boase A. M., 40.
 Bobbio N., 6, 207.
 Boccaccio G., 15.
 Bocalini T., 45.
 Bodin J., 159, 166.
 Bolelli T., 9.
 Bolingbroke (Saint-John of) H., 67.
 Bolleme G., 154.
 Bonazzi T., 99.
 Bongiovanni B., 115, 153.
 Bonnet C., 67, 68, 75, 77.
 Bonomi I., 195.
 Bordeu (de) T., 96.
 Borelli G. A., 36.
 Bossuet J.-B., vii.
 Bottiglia W. F., 147.
 Bougainville (de) L.-A., 150, 189.
 Bouglé C., 184.
 Boulanger N.-A., 125, 187-190, 192.
 Bouwsma W. J., 29.
 Bouyssi M. T., 154.
 Bowen R., 140.
 Bradford W., 165, 166.
 Braida L., 155.
 Branca V., xiii, 17.
 Brancolini J., 154.
 Brandin L. M., 3.
 Bredsdorff T., 66.
 Breslow M. A., 51.
 Briggs R., 30.
 Brinton C., 62, 151, 206.
 Brumfitt J. H., 142, 144, 161.
 Brunetière F., vii, 124, 153, 204.
 Bruno G., X, 1, 3, 4, 8, 15, 21-23, 25-30, 32, 33, 35-38, 42, 64.
 Bry (de) J. T., 44.
 Bryan W. J., 211.
 Buffon (Leclerc de) G.-L., 59, 64, 67, 68, 165.
 Buonarroti F., 179, 180.
 Burckhardt J., 18, 19, 52, 142, 166.
 Burdach K., 21, 22.
 Burnett J., 59, 70, 73.
 Busson H., 132, 153.
 Byron G., 62, 142.
 Cafagna L., 204.
 Caffi A., 175, 177.
 Calas J., 146.
 Calcaterra C., 208.
 Calderon de La Barca P., 103.
 Calosso U., 175.
 Calvino I., 147.
 Camden W., 166.
 Camillo G., 29.
 Campanella T., 27, 32, 179, 180.
 Camporesi V., 128.
 Camus A., 117.
 Candeloro G., 216.
 Candide, 106, 147, 158.
 Cantillon R., 161.
 Cantimori D., 9, 10, 18, 20-23, 26, 33, 41, 134.
 Carlo Magno, imperatore, 51.
 Carlo V, imperatore, 51.
 Carlo IX, re di Francia, 39, 50, 52.
 Carlyle T., 8, 142.
 Carpanetto D., 222.
 Cartesio, v. Descartes R.
 Casalino L., 171, 172.
 Casaubon I., 34.
 Cases C., 128, 130.
 Casini P., 94, 95, 129, 161, 216, 220.
 Cassani A., 6.
 Cassirer E., viii, 10, 23, 28, 79, 80, 90, 91, 107, 118, 122, 127, 128, 131, 132, 134-139, 148, 151-153, 155-157, 160, 161, 164, 201, 202, 205, 206, 210, 214.
 Castelli A., 178.
 Castelli E., 27.
 Castro F., 122.
 Caterina II, imperatrice di Russia, 145.
 Caterina de' Medici, regina di Francia, 39.
 Cattaneo C., 178.
 Caus (de) S., 44.
 Caute D., 180, 182.
 Cavanaugh G. J., 133.
 Cavour (Benso di) C., 178.
 Cedronio M., 203.
 Cento A., 139.
 Cerimone, 47.
 Cerletti Novelletto M., 128.
 Cernia Slovin F., 134.
 Cernysevskij N. G., 197, 198.
 Cervantes Saavedra (de) M., 103.
 Cervelli I., 221.
 Chabod F., viii, 18, 192, 201.
 Challaye F., 180.
 Champion E., 72.

- Chapman G., 13, 53.
 Chartier E.-A., v. Alain.
 Chartier R., 133, 155, 217, 218.
 Chase M., 184.
 Chateaubriand (de) F.-R., 142.
 Châtelet (du) G.-E., 144.
 Chevalier L., 12.
 Chew S. C., 71.
 Chiaromonte N., 175.
 Chinard G., 12, 90.
 Chisciotte (don), 103, 104.
 Chisholm R. M., 63.
 Chudleigh M., 75.
 Cianca A., 175.
 Cicerone M. T., 158, 160.
 Ciliberto M., 19-21, 33.
 Cimbellino, 46, 47, 55.
 Clarke S., 77.
 Claudio, imperatore, 158.
 Clemente Alessandrino, 31.
 Clive J., 43.
 Cobban A., XIII, 114, 115, 136, 142, 149, 151-153, 210.
 Cobden R., 137.
 Codignola E., VIII.
 Cohen M. R., 62.
 Collingwood R. G., 6.
 Collins W., 160.
 Collotti E., 137.
 Colquhoun R., 184.
 Comenio J. A., 45.
 Compagnon A., 204.
 Condillac (Bonnot de) E., 165.
 Condorcet M. J., 139, 205.
 Constant B., 192, 193.
 Conti A., 216.
 Copernico N., 22, 35, 159.
 Corbinelli J., 27.
 Corsano A., 32.
 Corsi P., 37.
 Cotta S., 119.
 Cragg G. R., 139.
 Craik T. W., 47.
 Crémieux B., 183.
 Cremin L. A., 136.
 Croce B., 139, 173, 176, 177, 180, 187, 188, 192, 202, 206, 216, 221.
 Crocker L. G., XI, XII, 59, 77, 89-125, 136, 139, 152, 155, 210, 213, 214.
 Cuaz M., 49.
 Curiel E., 175.
 Curzio (pseud.), 178.
 Dahrendorf R., 221.
 Dal Pra M., 164.
 Darnton R., 133, 218.
 Darwin C., 64, 65, 73, 74, 96.
 David C., 211.
 Davidson T., 70.
 Dee J., 29, 30, 32, 38, 42, 44, 47, 53.
 De Ghellinch J., 40.
 Della Volpe G., 122.
 Delon M., xvi.
 Delorme S., 40.
 Delpiano P., x, xi, 1.
 De Luna G., 99, 172, 193, 196, 207.
 De Maistre J., 124, 142, 188.
 Demos J., 133.
 Deprun J., 113, 164, 216.
 De Rosa L., 222.
 Derrida J., 87.
 De Santillana G., 32.
 Descartes R., 67, 158, 160, 163.
 Deschamps L.-M., 181, 187-190.
 De Schloezer B., 50.
 Desné R., 216.
 Dewey J., 58, 61.
 Diaz F., 95, 113, 129, 141, 142, 144, 153, 155, 212, 217, 221.
 Dickens C., 2, 8.
 Diderot D., XII, 64, 67, 68, 73, 75, 90-99, 116, 124, 140, 141, 144, 148, 150, 157-159, 163, 165, 171, 172, 181, 185-190, 199, 202, 213, 216.
 Dieckmann H., 91, 95, 128, 185, 201.
 Di Giovanni P., 203.
 Dilthey W., VII, VIII, 79, 160, 201.
 Dionisotti C., 9, 192, 193.
 Di Rienzo E., 204.
 Dorn W., 140.
 Dreyfus A., VII.
 Dubos J.-B., 145.
 Dürer A., 13.
 Duffin K. E., 64.
 Dufresnoy N. L., 142.
 Duhem P., 22.
 Dupront A., 154.
 Durkheim E., 74.
 Dury J., 45.
 Dutot, 161.
 Eccles F. Y., 3.
 Eckard Knabe P., XIV.
 Eco U., 16, 42.
 Edwards J., 165, 166.
 Edwardt P., 29.

- Ehrard J., 107, 113, 136, 150, 154, 218, 219.
 Einaudi G., 196.
 Einaudi L., 221.
 Einstein A., 203.
 Eisenstein E. L., 7, 217, 218.
 Eliade M., 19, 26, 28.
 Eliot T. S., 46.
 Elisabetta, regina di Boemia, 44, 47, 55.
 Elisabetta I, regina d'Inghilterra, 51-55.
 Emerson R., 140.
 Emile, 119, 120, 123.
 Enrico (principe), v. Stuart H.
 Enrico III, re di Francia, 27, 39, 52.
 Enrico IV, re di Francia, 51, 52.
 Enrico VIII, re d'Inghilterra, 46, 47.
 Erasmo da Rotterdam, 160, 167, 168, 211.
 Ercole, 51, 52.
 Eribon D., 10.
 Ermete Trismegisto, 28, 31, 38.
 Evans R. J. W., 2, 43, 54.
 Fabre J., 208.
 Faguet E.-A., 142.
 Faust, 53.
 Febvre L., 18, 40, 204, 217.
 Federico II, re di Prussia, 100, 102, 145, 186.
 Federico V, re di Boemia, 44, 45.
 Feigl H., 63.
 Feld M. D., 51.
 Feldman V., 185.
 Feldman Y., 185.
 Fénelon (de Salignac de la Mothe) F., 144.
 Ferguson W. K., 18, 20, 21.
 Fermi L., 130.
 Ferretti S., 10, 134.
 Ferrone V., xvi, 5-29, 218.
 Festa R., xi, 57, 160.
 Festugière A. J., 28.
 Feur L. S., 63.
 Ficino M., 27, 31, 160.
 Filoramo G., 7, 15, 26, 28, 43, 48.
 Firpo L., 5, 22, 32.
 Firpo M., 218.
 Flandrin J. L., 154.
 Flandrin M., 154.
 Flaubert G., 142, 204.
 Fleming D., 130.
 Fletcher R. A., 137.
 Florio J., 3, 4, 8, 25.
 Fludd R., 30, 38, 42, 44.
 Foa V., 172.
 Foakes R. A., 47.
 Fogel M., 215.
 Fontana A., 154.
 Fontenelle (Le Bovier de) B., 142.
 Fontius M., 217.
 Ford L. F., 153.
 Foucault M., 87.
 Francastel P., 12.
 Francesco I, re di Francia, 52.
 Frankel C., 139, 109, 124.
 Frankena W. K., 63.
 Franklin N., 47, 48, 165.
 Fratojanni A., 221.
 Freud S., xii, 14, 26, 82, 124, 128, 130, 131, 138, 148, 149, 168, 169, 203, 210-212.
 Friedmann G., 180.
 Fröhlich M., 130.
 Frölich Paul, 130.
 Frölich Peter, v. Gay P.
 Fromm E., 132, 211.
 Frosini V., 6.
 Furet F., 115, 154, 217.
 Gabba E., xiv.
 Gadamer H.-G., 87, 192.
 Gaillard P., 147.
 Galante Garrone A., 172.
 Galiani F., 161.
 Galilei G., 5, 6, 36, 67.
 Gargani A., 24.
 Garin E., 1, 6, 10, 11, 18, 21, 23, 27, 29, 35, 122, 134, 156, 212, 216.
 Garin M., 122.
 Garosci A., 174-176, 179, 180, 182, 184-186.
 Gawronsky D., 128.
 Gay P., xii, 10, 12, 23, 24, 91, 93, 112, 113, 123-125, 127-148-152, 154-169, 209-214.
 Gebhart E., 21.
 Gentile G., viii.
 Gershoy L., 143.
 Geymonat L., 207.
 Giacomo I, re d'Inghilterra, 44, 46, 47.
 Gianfranchi (pseud. di F. Venturi), v. Venturi F.
 Giannone P., 202.
 Giarrizzo G., 211, 220.
 Gibbon E., 134, 158, 163, 167, 220.
 Gide A., 182.
 Gillispie C. C., 29.
 Gillot H., 185.
 Ginzburg C., 5, 10, 24, 134.
 Ginzburg L., 176.

- Giolitti G., 205.
 Giorgi F., 48, 53.
 Giorgio I, re di Gran Bretagna, 55.
 Giovanni di Salisbury, 160.
 Giovenale D. G., 160.
 Giuntini C., 23.
 Glass B., 65.
 Gobetti P., VIII, XIII, 173, 190, 202, 206, 207.
 Godechot J., 165.
 Goethe (von) J. W., 80, 134.
 Goldmann L., 216.
 Goldsmith O., 67.
 Goldzink J., 147.
 Gombrich E. H., 1, 9, 10, 12, 14-17, 28, 134.
 Goodwin A., 148.
 Gordon-Bournique G., 87.
 Gottschalk L. R., 60, 90, 209.
 Goubert P., 204.
 Goudar A., 161.
 Gramsci A., 216.
 Griggio C., 17.
 Groethuysen B., 91.
 Groot (van) H., 207.
 Gropius W., 128.
 Grozio, v. Groot (van) H.
 Guénon R., 8.
 Günther A., 68.
 Guerci L., VII, XIV, 57, 112, 114, 115, 153, 160, 218, 220.
 Guerlac H., 140, 209.
 Guerre M., 5.
 Guicciardini F., 158, 160.
 Guignebert C., 173.
 Guillen P., 175.
 Gusdorf G., 107, 125, 136, 153.

 Habermas J., 214, 215, 218, 221.
 Hale J. R., 29.
 Halévy E., 184.
 Halévy F., 184.
 Haller (von) A., 67, 96.
 Hanley W., 145.
 Hardy H., 198.
 Harlan D., 87.
 Harrington J., 159.
 Hartlib S., 45.
 Harvey Maehl W., 137.
 Havens G. R., 71.
 Hay D., 19.
 Hazard P., VII, IX, X, XI, 60, 91, 92, 107, 108, 111, 112, 125, 131, 132, 136, 139, 150-154, 161, 202, 204, 205, 206, 208, 219.
 Hegel G. W. F., 131, 134, 141.
 Heidegger M., 87, 140.
 Heine H., 134.
 Héloïse, 71, 101, 120, 150.
 Helvétius C.-A., 94, 109, 158, 165.
 Hempel C. G., 132.
 Herder J. G., 60, 67, 79, 80, 142, 192.
 Herzen A. A., 197, 198.
 Hightower J., 12.
 Hill C., 48, 49, 216.
 Hill T. E., 63.
 Hillgarth J. N., 1.
 Hirschman A., 113.
 Hitler A., VIII, 201.
 Hobbes T., 123, 158, 160.
 Hobsbawn E., xv.
 Hochberg J., 16.
 Hofstadter R., XII, 130, 136, 166, 211.
 Holbach (d') P.-H.-T., XI, 96, 101, 102, 109, 110, 112, 113, 125, 140, 148, 158, 165, 188.
 Holborn H., 166.
 Hooke R., 216.
 Hooykaas R., 37.
 Horkheimer M., 8, 110, 213.
 Howison G. H., 61.
 Hudson W., 70.
 Hughes H. S., 6.
 Hughes P., 7.
 Hugues S. H., 202.
 Huizinga J., 6, 25, 26.
 Hume D., 58, 84, 86, 100, 101, 129, 134, 140, 141, 152, 156, 158, 159, 161, 163-165, 205.
 Hunter M., 48.
 Husserl E., 140.

 Idzerda S. J., 148.
 Illuminati A., 123.
 Imbruglia G., 187.
 Imogene, 47.
 Izoulet J., 72.

 Jacob M. C., 23, 93, 216, 220.
 Jacquot J., 50, 51.
 Jahoda M., 133.
 James W., 61.
 Jarausch K. H., 137.
 Jaurès J., 114, 174, 180, 181, 196, 197.
 Jauss R., 221.
 Jefferson T., 122, 123, 165.

- Johnson S., 84, 161.
 Jolas T., 211.
 Jones E., 26.
 Jones I., 42.
 Joubert J., 91.
 Joyeuse (de) A., 52.
 Julie, 120.
 Juliette, 112.
 Jung C. G., 14, 15, 19.
- Kahn L. W., 147.
 Kant I., xv, 59, 67, 122, 134, 138, 156, 158,
 165, 201, 205, 207.
 Kaplan S. L., 50, 155, 217.
 Kelley D. R., 87.
 Kelly A., 198.
 Keplero J., 36.
 King W., 67.
 Kinsley M., x.
 Kipling J. R., 2.
 Klein R., 18.
 Klibansky R., 13.
 Klossowski P., 110.
 Knecht R. J., 50.
 Koselleck R., xv, 214, 215, 218.
 Koyré A., 36, 65, 125.
 Krakeur L. G., v. Crocker L. G.
 Krauss W., 217.
 Krieger L., 166.
 Kris E., 14.
 Kristeller P. O., 19, 23, 27, 163.
 Kuhn T. S., 125.
 Kurlick B., 99.
 Kurz O., 14.
 Kvastad N. B., 66.
- La Barre, 146.
 Labrousse E., 203.
 La Bruyère J., 113.
 La Capra D., 50, 87, 155, 217.
 Laclos (Choderlos de) P.-A.-F., 111, 150.
 Laird J., 65.
 Lally, 146.
 Lambert J. H., 67.
 La Mettrie (Offroy de) J., 68, 94, 112, 116,
 125, 155.
 Lanson G., vii, ix, 92, 153, 144, 147, 203,
 204.
 La Popelinière (Lancelot-Voisin de) H.,
 166.
 La Rochefoucauld (de) F., 113.
 Laski H. J., x, 205.
 Lattanzio F., 31.
- Laudan L., 93.
 Lear, 53.
 Lefebvre G., 114, 115, 203, 216.
 Le Goff J., 14.
 Leibniz (von) G. W., 27, 67, 75, 77, 154.
 Leigh R. A., 119, 121, 161.
 Le Jeune P., 219.
 Lemarchand G., 215.
 Lenin (pseud. di V. I. Ul'janov), 197.
 Lenoble R., 132, 153.
 Lessing G. E., x, 92, 132, 156, 158, 159,
 161, 163, 165, 205.
 Levack B. P., 48.
 Levi G., 2.
 Levi M., 175.
 Levi P., 221.
 Levin H., 132.
 Lévi-Strauss C., 74, 75.
 Linneo C., 68, 75.
 Lipton D. R., 128.
 Lithchfield B. R., 212.
 Littleton G., 71.
 Livio T., 134.
 Lloyd-Jones H., 29.
 Locke J., 67, 96, 123, 152, 154, 160, 163,
 164.
 Löwith K., 130, 140, 151, 213.
 Loher M., 12.
 Lorena (di) M., 52.
 Lotman J., xiv.
 Lovejoy A. O., xi, xii, 12, 57-59, 61-66, 69-
 87, 90, 93, 96, 97, 99, 100, 107, 119, 135,
 149, 151, 160, 210.
 Lovejoy W., 57.
 Lucas, 75.
 Luciano (pseud.), 178.
 Luciano di Samosata, 167, 168, 211.
 Lucrezio T., 158, 160.
 Lüsebrink H. J., xv.
 Luigi XV, re di Francia, 145, 186.
 Lukács G., 205.
 Lull R., 26, 27, 29, 48.
 Luppolt I. K., 185.
 Lussu E., 174, 175.
- Mably (Bonnot de) G., 109.
 Mc Guire J. E., 29.
 Machault (de) J.-B., 145.
 Machiavelli N., 158, 159, 160.
 McKenzie L. A., 160.
 Maddaloni S., 128.
 Madison J., 83.
 Maffiodo B., xi, xii, 59, 89, 153, 214.

- Magris C., 221.
 Mahoney E. P., 87.
 Maier M., 44.
 Malebranche (de) N., 154.
 Malraux A., 183.
 Mandelbaum M., 65.
 Mandeville B., 58, 83, 116, 161.
 Manet E., 128.
 Mangoni L., 196.
 Mann N., 1.
 Mann T., 148.
 Mannheim K., 149.
 Mannucci E. J., 220.
 Manuel F., 93, 113, 159.
 Mao Tse-tung, 122.
 Marco Aurelio, imperatore, 158.
 Marcuse H., 135.
 Marias J., 12.
 Marlowe C., 53.
 Marmontel J. F., 102.
 Martin, 146.
 Martin K., 205.
 Marucci F., 2.
 Marx K., 122, 128, 136, 183, 194, 211.
 Mather C., 114, 165, 166.
 Mathiez A., 216.
 Maturi W., 202, 216.
 Maupeou (de) R.-N.-C.-A., 146.
 Maupertuis (Moreau de) P.-L., 64, 73, 101, 112.
 Mauss M., 37.
 Mauzi R., 111, 113, 139, 150, 219.
 Mazzini G., 177, 178.
 Medici (de') C., 40.
 Medici (de') L., 40.
 Meinecke F., 80, 205, 206.
 Melchiori G., 46, 48.
 Melchisedech, 15.
 Melon J.-F., 161.
 Meneghello L., 172, 173.
 Ménetra, 217.
 Merci M., 128.
 Mercier R., 113.
 Mercuri L., 195.
 Merlin P. P., 52.
 Merton R. K., 37.
 Meslier J., 116, 216.
 Meyendorff A.-F., 184.
 Michel-Alexandre J., 184.
 Michelet J., 18, 114.
 Mickiewicz A., 208.
 Miller P., 62, 166.
 Milton J., 49.
 Minerbi M., 139.
 Mink L. O., 66.
 Mirri M., 221.
 Momigliano A., 9.
 Monboddo (Burnett) J., 59, 70, 73, 74.
 Mondot J., xiv.
 Mondrian P., 128.
 Monglond A., 91, 208.
 Montague W. P., 64.
 Montaigne (Eyquem de) M., 159.
 Montesquieu (de Secondat de la Brède et de) C.-L., x, 71, 92, 100, 132, 158, 165, 191, 205, 217.
 Moravia S., 107, 113.
 More H., 67.
 More P. E., 70.
 Morelly, 109.
 Morgan D. W., 137.
 Morgan E., 166.
 Morison S. E., 166.
 Mornet D., ix, 91, 155, 173, 204, 208, 218.
 Morra U., 141, 202.
 Mortier R., xiv, 92, 102, 117, 219, 220.
 Mozzarella C., 221.
 Muratori L. A., 161, 193.
 Murdock K., 166.
 Murray G., 162.
 Mussolini B., ix, 5, 194, 205.
 Nacci M., 6.
 Nagel E., 65, 131.
 Nardi B., 29.
 Naves R., 147.
 Needham J. T., 68.
 Neri G. D., 10.
 Neri P., 221.
 Nerone, imperatore, 158.
 Neumann F., 130, 137, 151.
 Newton I., 45, 96, 129, 152, 154, 162, 216, 220.
 Niccoli O., 10, 11.
 Nicolson M., 62.
 Nietzsche F. W., 121.
 Niklaus R., 111.
 Nock A. D., 28.
 Noland A., 12.
 Norbrook D., 50.
 Novelletto A., 128.
 Oakes R. A., 63.
 Oakley F., 87.
 Odlozilik O., 43.
 Ogden S. V., 72.

- Omodeo A., 173, 176, 178, 186, 188, 202.
 Orazio Flacco Q., 158, 160.
 Ortega y Gasset J., 6, 176.
 Ortoleva P., 99.
 Orwell G. (pseud. di E. Blair), 2.
 Ossola C., XIII.
 Ovidio Nasone P., 158, 160.

 Paci E., 6, 207.
 Palmer R. R., 61, 62, 77, 101, 153, 164, 165, 209.
 Palmier J. M., 130.
 Panofsky E., 10, 13, 24, 134.
 Paoli P., 179.
 Paolini E., 182.
 Parente A., 202.
 Parrington 99.
 Paruta N. (pseud. di F. Venturi), v. Venturi F.
 Pascal B., 58, 117, 159.
 Pasini M., 207.
 Pasquali G., 9, 134.
 Passmore J., 63.
 Pasta R., 218.
 Pasternak Slater A., 47.
 Patrizi F., 32.
 Patterson S. G., 71.
 Pearce R. H., 66.
 Pecchioli R., 25.
 Pecoraro E., 17.
 Pecoraro M., 17.
 Perarl V., 29.
 Perckins J. A., 154.
 Pericle, 47.
 Perrot J. C., 203.
 Persons S., 165.
 Petrarca F., 15, 51, 134, 160.
 Peuckert W. E., 42.
 Peyre H., 204.
 Pfister O., 203.
 Picard R., 203.
 Pico della Mirandola G., 31, 48.
 Pier Damiani (santo), 158, 160.
 Pinelli G. V., 27.
 Pintard R., 132, 153.
 Pio XI, papa, 183.
 Pizzamiglio G., 17, 18.
 Platone, 22, 66, 158, 160.
 Plotino, 66, 160.
 Pluche N.-A., 77.
 Plutarco, 160.
 Pocock J., 220.
 Polin R., 123.
 Pomeau R., 142, 144, 150, 218, 219.
 Pompeo Faracovi O., 6.
 Pope A., 58, 67, 77, 83, 161.
 Popper K., 123.
 Porter R., xv.
 Portinaro P. P., 221.
 Postigliola A., xiv, 221.
 Pozzi R., 204.
 Prandi A., 18.
 Prato G., 221.
 Praz M., 4.
 Preti G., 207.
 Previtali G., 24.
 Prévost A.-F., 91.
 Price K. B., 128.
 Pring-Mill R. D. F., 29.
 Prospero, 47, 55.
 Proust J., 144, 216.
 Proust M., 204.

 Quagliioni D., 32.
 Quinn D. B., 165.

 Radicati di Passerano A., 181, 189, 196, 199, 202.
 Raio G., 132, 201.
 Ralph (dottor), 147.
 Ramsay G., 188.
 Randall J. H. jr., 62.
 Ranke (von) L., 80 168.
 Rao A. M., 115, 153.
 Raymond M., 154.
 Reck A. J., 63.
 Redondi P., 5.
 Redwood J., 43.
 Reese J., 50.
 Reichardt R., xv.
 Reuchlin J., 48.
 Revedin A. M., 119.
 Revelli M., 99.
 Richter M., 87.
 Ricoeur P., 87.
 Ricuperati G., xvi, 23, 57, 60, 91, 113, 127, 132, 201, 222.
 Ris (de) C., 95.
 Robertson W., 134, 163.
 Robespierre M., 102, 114, 123.
 Robinet J.-B., 68, 73.
 Roche D., xvi, 133, 154, 204, 217.
 Rockwood R. O., 104, 139.
 Rodolfo II d'Asburgo, imperatore, 54.
 Roger J., 93, 107, 113, 150, 154, 219.
 Rogers P., xv.

- Rolando D., 207.
 Romagnani G. P., 23.
 Romagnoli S., xvi.
 Roncaglia A., 132.
 Ronsard (de) P., 39, 52.
 Roosevelt F. D., viii, 203, 211.
 Rosenkreutz C., 43.
 Rosenthal E., 23.
 Rosselli C., xiii, 174-177, 180, 184, 186, 206, 207.
 Rosselli N., 174, 184.
 Rossi Paolo, 6, 11-13, 19, 20, 26-29, 36, 38, 58, 76, 93, 121, 207, 216.
 Rossi Pietro, 140, 201, 207.
 Rossi Doria M., 195.
 Rosso C., 113.
 Rota E., 18, 208.
 Rotondò A., 171.
 Rouché M., 192.
 Roudat J., 222.
 Rousseau J. J., xii, 58, 59, 68, 70-75, 84, 90, 94, 100, 102, 105, 106, 109-111, 117-123, 129, 138, 145, 148, 150, 151, 154, 157-160, 164, 165, 189, 191, 207, 208, 211, 213, 214, 216, 219, 220.
 Rovatti P. A., 24.
 Royce J., 61.
 Runcini R., 2, 8.
 Ruoti T. (pseud. di F. Venturi), v. Venturi F.
 Rusconi G. E., 25.
 Russell B., 62.
 Sabine G., 209.
 Sade D.-A.-F., xii, 98, 110-112, 116, 117, 123, 125, 152, 155, 213.
 Saint-Beuve (de) C.-A., 153.
 Sainte-Marie (de) F.-P.-M., 120.
 Saint-Evremond (de Marguetel, de Saint-Denis, de) C., 160.
 Saint-Pierre (Castel de) C.-I., 144, 207.
 Saladino, 15.
 Salvatorelli L., 206.
 Salvemini G., viii, xiii, 173, 199, 206.
 Sampson R. V., 139.
 Santucci A., 164, 207.
 Sarpi P., 41, 166.
 Sarton G., 62.
 Sasso G., 6.
 Saturno, 13.
 Saunderson, 96, 112.
 Saxl F., 9-11, 13, 28, 134.
 Scatasta G., 128.
 Scheler M., 8.
 Schiavetti F., 174, 175.
 Schiller J. C. F., 67, 142.
 Schilpp P. A., 128.
 Schinz A., 70-72.
 Shipa M., 221.
 Schlatter R., 63.
 Schlobach J., xv.
 Schmidt W., 221.
 Schneiders W., xiv, xv.
 Scholem G., 28.
 Scotus J., 29.
 See H., 203.
 Selden J., 166.
 Seneca L. A., 158, 160.
 Sequi E., 18.
 Serafini A., 128.
 Serini P., 204.
 Settis S., 9, 134.
 Seznec J., 10, 23, 28.
 Shackleton R., 161.
 Shaftesbury A. A., 96, 161, 187.
 Shakespeare W., 1-4, 6, 12, 13, 15, 19, 25, 30, 37, 38, 46-48, 50, 53, 55, 103.
 Sigismondo, 103.
 Signori E., 174, 175, 184.
 Simiand F., 216.
 Singer C., 8.
 Sirven, 146.
 Skinner Q., 66.
 Skuncke M. C., xv.
 Smith A., 58, 84, 161.
 Smith P., ix, 60, 76, 90, 203.
 Soboul A., 114, 215-217.
 Socrate, 158.
 Soddu P., 171.
 Spengler O., 6, 8, 19.
 Spenser E., 53.
 Spinelli A., 182.
 Spinoza B., 64, 75, 77, 159, 160, 206, 218.
 Spink S., 153.
 Spitz A., xiv.
 Spitzer L., 76, 132, 168.
 Spriano P., 175, 191.
 Stafford M. P., xv.
 Stalin (pseud. di J. V. Dzugasvili), 175.
 Starobinski J., 121, 147, 150, 219, 221, 222.
 Stephen L., 206.
 Stern F., 166.
 Stuart H., 46.
 Stuart Hughes H., 130, 137.
 Sturzo L., ix, 205.

- Tabé P., 221.
 Tacito P. C., 134, 158, 160.
 Taine H., 142, 153, 204.
 Talmon J. L., xii, 109, 116, 119, 121, 123, 151-153, 155, 210, 213.
 Tamerlano, 53.
 Taylor S. S. B., 161.
 Temkin O., 65.
 Tennyson A., 55.
 Tesoro M., 174, 175, 184.
 Thibault de Courville J., 39.
 Thode H., 21.
 Thomas J., 185, 189.
 Thompson M., 63, 67.
 Thorndike L., 22.
 Thoth, 31.
 Tillyard E. M. W., 46.
 Tindal M., 160.
 Tocqueville (Clérel de) A., 142, 204.
 Toffanin G., 21.
 Toland J., 23, 93, 160.
 Tommaso d'Aquino (santo), 66, 105, 140, 160.
 Topazio V. W., 90.
 Torcellan G. F., 211.
 Tortarolo E., xiii, xiv, xvi, 171, 172.
 Tosh J., 132.
 Trahard P., 91.
 Tranfaglia N., 10, 22, 99.
 Trapp J. B., 1, 7, 11.
 Traversi D., 46.
 Trembley A., 68, 97.
 Treves R., 6.
 Trevor Roper H. R., 4, 29, 37, 43, 48, 54.
 Troeltsch E., vii.
 Tudor (dinastia), 27, 50.
 Turati F., 205.
 Turgot de l'Aulne A.-R.-J., 141, 165.
 Turner F. J., 165.
 Tyard (de) P., 39, 41.
 Tyler M. C., 166.
 Ullmann W., 22.
 Unamuno (de) M., 176.
 Valéry P., 8.
 Valiani L., 171, 172, 174-176, 193, 196, 197.
 Valois (dinastia), 16, 54.
 Van den Heuvel J., 147.
 Van Tieghem P., 151.
 Vartanian A., 95.
 Vasco F. D., 190, 191, 202.
 Vasco G., 202.
 Vasoli C., 17, 18, 22, 28, 35, 37.
 Vattimo G., 24.
 Vaughan C. E., 71.
 Vauvenargues (de Clapiers de) L., 113.
 Venienti L., v. Venturi F.
 Venturi F., ix, x, xiii, xiv, xv, xvi, 89, 92, 93, 125, 127, 136, 161, 169, 171-193, 195-199, 202, 208, 212, 215, 216, 218, 220.
 Venturi L., 173, 177.
 Verga M., 221.
 Vernier F., 147.
 Vernière P., 95, 125, 218.
 Verri P., 161.
 Viano C. A., 164, 207.
 Vickers B., 17, 43, 44.
 Vico G. B., 205, 216.
 Vierhaus R., 221.
 Viguier (de) J., xvi.
 Villani P., 215, 216.
 Villari R., 215, 216.
 Virgilio, 158, 160.
 Vitruvio, 30.
 Vittoria, regina d'Inghilterra, 2, 55, 128.
 Vivanti C., 20, 51, 52, 204.
 Volpe G., 179.
 Voltaire (de) (F.-M. Arouet), vii, xiii, 58, 75, 84, 90, 100, 101, 103, 105, 106, 117, 127, 134, 135, 137, 140-150, 157-159, 161, 163-165, 167, 168, 211, 216, 218, 219.
 Vossler O., 119.
 Vovelle M., 203.
 Vyverberg H., 77, 78, 110, 124, 139.
 Wade I. O., 60, 90, 144, 153, 154, 161, 209, 210.
 Waite A. E., 42.
 Waley Singer D., 8.
 Walker D. P., 27, 37.
 Warburg (famiglia), 9.
 Warburg A., 9, 10, 13, 21, 24, 28, 134.
 Warburg Spinelli I., 9, 172.
 Weber M., 149.
 Webster C., 37, 43.
 Weimann R., 48.
 Weiss R., 9.
 Wendell B., 166.
 Wesley C., 161.
 Wesley J., 161.
 Westman S., 29.
 Wexler V. G., 133.

INDICE DEI NOMI

White H., 87.
Whitehead A. N., 157.
Wieland C. M., 159, 165.
Wiener P. P., 12, 62, 64.
Willey B., X, 205, 206.
Wilson A. M., 142.
Wilson D. J., 57, 66, 86.
Wilson Knight G., 46.
Wind E., 8, 9.
Wittgenstein J., 131.
Wittkower R., 9, 10, 12, 30.
Wolff C., 116.

Wolmar, 120.
Worden B., 29.
Wright E. H., 72.
Wright L. B., 62.

Yates F. A., x, 1-17, 19-23, 25-55.
Yolton J., xv.
Young E., 58, 84.

Zambelli P., 33, 65.
Zatloukal A., 147.
Zemon Davis N., 5.

FONDAZIONE LUIGI EINAUDI TORINO

Bellezza degli anni di Luigi Einaudi dal 1897 al 1908

A cura di Luigi Firsi. Pubblicazione promossa dalla Banca d'Italia.

1971, cm. 18 x 25,5, 912 pp. con 125 figg. n. e c. 9 cov. 14 in cart. 1 a ediz. Rilegata *14636 5/

Caricature della Nazione di Luigi Einaudi. Opere satiro-politiche e politiche del 1908-1913

A cura di Diego Finocchiaro Salmistraro. 1981, cm. 22 x 29,2, ovale di 200x254 pp. con 21 cov. 12 Rilegata *14530 6/

*Supplemento (ediz. 1911-1913, 1900). 1907, cm. 22x226 pp. con 8 cov. 12 Rilegata *14641 4/*

Storia del Lavoro Italiano. Milano. Corografia e cronologia (1909-1914)

A cura di Corrado Malandrino. 1978, cm. 17 x 24, copertina in pp. 146x7 7/

ANNALI
cm. 17 x 24

1-11 (1907-1914) 12-24 (1914-1917) 25-32 (1917-1920) 33-40 (1920-1923) 41-48 (1923-1926) 49-56 (1926-1929) 57-64 (1929-1932) 65-72 (1932-1935) 73-80 (1935-1938) 81-88 (1938-1941) 89-96 (1941-1944) 97-104 (1944-1947) 105-112 (1947-1950) 113-120 (1950-1953) 121-128 (1953-1956) 129-136 (1956-1959) 137-144 (1959-1962) 145-152 (1962-1965) 153-160 (1965-1968) 161-168 (1968-1971) 169-176 (1971-1974) 177-184 (1974-1977) 185-192 (1977-1980) 193-200 (1980-1983) 201-208 (1983-1986) 209-216 (1986-1989) 217-224 (1989-1992) 225-232 (1992-1995) 233-240 (1995-1998) 241-248 (1998-2001) 249-256 (2001-2004) 257-264 (2004-2007) 265-272 (2007-2010) 273-280 (2010-2013) 281-288 (2013-2016) 289-296 (2016-2019) 297-304 (2019-2022) 305-312 (2022-2025) 313-320 (2025-2028) 321-328 (2028-2031) 329-336 (2031-2034) 337-344 (2034-2037) 345-352 (2037-2040) 353-360 (2040-2043) 361-368 (2043-2046) 369-376 (2046-2049) 377-384 (2049-2052) 385-392 (2052-2055) 393-400 (2055-2058) 401-408 (2058-2061) 409-416 (2061-2064) 417-424 (2064-2067) 425-432 (2067-2070) 433-440 (2070-2073) 441-448 (2073-2076) 449-456 (2076-2079) 457-464 (2079-2082) 465-472 (2082-2085) 473-480 (2085-2088) 481-488 (2088-2091) 489-496 (2091-2094) 497-504 (2094-2097) 505-512 (2097-2100) 513-520 (2100-2103) 521-528 (2103-2106) 529-536 (2106-2109) 537-544 (2109-2112) 545-552 (2112-2115) 553-560 (2115-2118) 561-568 (2118-2121) 569-576 (2121-2124) 577-584 (2124-2127) 585-592 (2127-2130) 593-600 (2130-2133) 601-608 (2133-2136) 609-616 (2136-2139) 617-624 (2139-2142) 625-632 (2142-2145) 633-640 (2145-2148) 641-648 (2148-2151) 649-656 (2151-2154) 657-664 (2154-2157) 665-672 (2157-2160) 673-680 (2160-2163) 681-688 (2163-2166) 689-696 (2166-2169) 697-704 (2169-2172) 705-712 (2172-2175) 713-720 (2175-2178) 721-728 (2178-2181) 729-736 (2181-2184) 737-744 (2184-2187) 745-752 (2187-2190) 753-760 (2190-2193) 761-768 (2193-2196) 769-776 (2196-2199) 777-784 (2199-2202) 785-792 (2202-2205) 793-800 (2205-2208) 801-808 (2208-2211) 809-816 (2211-2214) 817-824 (2214-2217) 825-832 (2217-2220) 833-840 (2220-2223) 841-848 (2223-2226) 849-856 (2226-2229) 857-864 (2229-2232) 865-872 (2232-2235) 873-880 (2235-2238) 881-888 (2238-2241) 889-896 (2241-2244) 897-904 (2244-2247) 905-912 (2247-2250) 913-920 (2250-2253) 921-928 (2253-2256) 929-936 (2256-2259) 937-944 (2259-2262) 945-952 (2262-2265) 953-960 (2265-2268) 961-968 (2268-2271) 969-976 (2271-2274) 977-984 (2274-2277) 985-992 (2277-2280) 993-1000 (2280-2283) 1001-1008 (2283-2286) 1009-1016 (2286-2289) 1017-1024 (2289-2292) 1025-1032 (2292-2295) 1033-1040 (2295-2298) 1041-1048 (2298-2301) 1049-1056 (2301-2304) 1057-1064 (2304-2307) 1065-1072 (2307-2310) 1073-1080 (2310-2313) 1081-1088 (2313-2316) 1089-1096 (2316-2319) 1097-1104 (2319-2322) 1105-1112 (2322-2325) 1113-1120 (2325-2328) 1121-1128 (2328-2331) 1129-1136 (2331-2334) 1137-1144 (2334-2337) 1145-1152 (2337-2340) 1153-1160 (2340-2343) 1161-1168 (2343-2346) 1169-1176 (2346-2349) 1177-1184 (2349-2352) 1185-1192 (2352-2355) 1193-1200 (2355-2358) 1201-1208 (2358-2361) 1209-1216 (2361-2364) 1217-1224 (2364-2367) 1225-1232 (2367-2370) 1233-1240 (2370-2373) 1241-1248 (2373-2376) 1249-1256 (2376-2379) 1257-1264 (2379-2382) 1265-1272 (2382-2385) 1273-1280 (2385-2388) 1281-1288 (2388-2391) 1289-1296 (2391-2394) 1297-1304 (2394-2397) 1305-1312 (2397-2400) 1313-1320 (2400-2403) 1321-1328 (2403-2406) 1329-1336 (2406-2409) 1337-1344 (2409-2412) 1345-1352 (2412-2415) 1353-1360 (2415-2418) 1361-1368 (2418-2421) 1369-1376 (2421-2424) 1377-1384 (2424-2427) 1385-1392 (2427-2430) 1393-1400 (2430-2433) 1401-1408 (2433-2436) 1409-1416 (2436-2439) 1417-1424 (2439-2442) 1425-1432 (2442-2445) 1433-1440 (2445-2448) 1441-1448 (2448-2451) 1449-1456 (2451-2454) 1457-1464 (2454-2457) 1465-1472 (2457-2460) 1473-1480 (2460-2463) 1481-1488 (2463-2466) 1489-1496 (2466-2469) 1497-1504 (2469-2472) 1505-1512 (2472-2475) 1513-1520 (2475-2478) 1521-1528 (2478-2481) 1529-1536 (2481-2484) 1537-1544 (2484-2487) 1545-1552 (2487-2490) 1553-1560 (2490-2493) 1561-1568 (2493-2496) 1569-1576 (2496-2499) 1577-1584 (2499-2502) 1585-1592 (2502-2505) 1593-1600 (2505-2508) 1601-1608 (2508-2511) 1609-1616 (2511-2514) 1617-1624 (2514-2517) 1625-1632 (2517-2520) 1633-1640 (2520-2523) 1641-1648 (2523-2526) 1649-1656 (2526-2529) 1657-1664 (2529-2532) 1665-1672 (2532-2535) 1673-1680 (2535-2538) 1681-1688 (2538-2541) 1689-1696 (2541-2544) 1697-1704 (2544-2547) 1705-1712 (2547-2550) 1713-1720 (2550-2553) 1721-1728 (2553-2556) 1729-1736 (2556-2559) 1737-1744 (2559-2562) 1745-1752 (2562-2565) 1753-1760 (2565-2568) 1761-1768 (2568-2571) 1769-1776 (2571-2574) 1777-1784 (2574-2577) 1785-1792 (2577-2580) 1793-1800 (2580-2583) 1801-1808 (2583-2586) 1809-1816 (2586-2589) 1817-1824 (2589-2592) 1825-1832 (2592-2595) 1833-1840 (2595-2598) 1841-1848 (2598-2601) 1849-1856 (2601-2604) 1857-1864 (2604-2607) 1865-1872 (2607-2610) 1873-1880 (2610-2613) 1881-1888 (2613-2616) 1889-1896 (2616-2619) 1897-1904 (2619-2622) 1905-1912 (2622-2625) 1913-1920 (2625-2628) 1921-1928 (2628-2631) 1929-1936 (2631-2634) 1937-1944 (2634-2637) 1945-1952 (2637-2640) 1953-1960 (2640-2643) 1961-1968 (2643-2646) 1969-1976 (2646-2649) 1977-1984 (2649-2652) 1985-1992 (2652-2655) 1993-2000 (2655-2658) 2001-2008 (2658-2661) 2009-2016 (2661-2664) 2017-2024 (2664-2667) 2025-2032 (2667-2670) 2033-2040 (2670-2673) 2041-2048 (2673-2676) 2049-2056 (2676-2679) 2057-2064 (2679-2682) 2065-2072 (2682-2685) 2073-2080 (2685-2688) 2081-2088 (2688-2691) 2089-2096 (2691-2694) 2097-2104 (2694-2697) 2105-2112 (2697-2700) 2113-2120 (2700-2703) 2121-2128 (2703-2706) 2129-2136 (2706-2709) 2137-2144 (2709-2712) 2145-2152 (2712-2715) 2153-2160 (2715-2718) 2161-2168 (2718-2721) 2169-2176 (2721-2724) 2177-2184 (2724-2727) 2185-2192 (2727-2730) 2193-2200 (2730-2733) 2201-2208 (2733-2736) 2209-2216 (2736-2739) 2217-2224 (2739-2742) 2225-2232 (2742-2745) 2233-2240 (2745-2748) 2241-2248 (2748-2751) 2249-2256 (2751-2754) 2257-2264 (2754-2757) 2265-2272 (2757-2760) 2273-2280 (2760-2763) 2281-2288 (2763-2766) 2289-2296 (2766-2769) 2297-2304 (2769-2772) 2305-2312 (2772-2775) 2313-2320 (2775-2778) 2321-2328 (2778-2781) 2329-2336 (2781-2784) 2337-2344 (2784-2787) 2345-2352 (2787-2790) 2353-2360 (2790-2793) 2361-2368 (2793-2796) 2369-2376 (2796-2800) 2377-2384 (2800-2803) 2385-2392 (2803-2806) 2393-2400 (2806-2809) 2401-2408 (2809-2812) 2409-2416 (2812-2815) 2417-2424 (2815-2818) 2425-2432 (2818-2821) 2433-2440 (2821-2824) 2441-2448 (2824-2827) 2449-2456 (2827-2830) 2457-2464 (2830-2833) 2465-2472 (2833-2836) 2473-2480 (2836-2839) 2481-2488 (2839-2842) 2489-2496 (2842-2845) 2497-2504 (2845-2848) 2505-2512 (2848-2851) 2513-2520 (2851-2854) 2521-2528 (2854-2857) 2529-2536 (2857-2860) 2537-2544 (2860-2863) 2545-2552 (2863-2866) 2553-2560 (2866-2869) 2561-2568 (2869-2872) 2569-2576 (2872-2875) 2577-2584 (2875-2878) 2585-2592 (2878-2881) 2593-2600 (2881-2884) 2601-2608 (2884-2887) 2609-2616 (2887-2890) 2617-2624 (2890-2893) 2625-2632 (2893-2896) 2633-2640 (2896-2899) 2641-2648 (2899-2902) 2649-2656 (2902-2905) 2657-2664 (2905-2908) 2665-2672 (2908-2911) 2673-2680 (2911-2914) 2681-2688 (2914-2917) 2689-2696 (2917-2920) 2697-2704 (2920-2923) 2705-2712 (2923-2926) 2713-2720 (2926-2929) 2721-2728 (2929-2932) 2729-2736 (2932-2935) 2737-2744 (2935-2938) 2745-2752 (2938-2941) 2753-2760 (2941-2944) 2761-2768 (2944-2947) 2769-2776 (2947-2950) 2777-2784 (2950-2953) 2785-2792 (2953-2956) 2793-2800 (2956-2959) 2801-2808 (2959-2962) 2809-2816 (2962-2965) 2817-2824 (2965-2968) 2825-2832 (2968-2971) 2833-2840 (2971-2974) 2841-2848 (2974-2977) 2849-2856 (2977-2980) 2857-2864 (2980-2983) 2865-2872 (2983-2986) 2873-2880 (2986-2989) 2881-2888 (2989-2992) 2889-2896 (2992-2995) 2897-2904 (2995-2998) 2905-2912 (2998-3001) 2913-2920 (3001-3004) 2921-2928 (3004-3007) 2929-2936 (3007-3010) 2937-2944 (3010-3013) 2945-2952 (3013-3016) 2953-2960 (3016-3019) 2961-2968 (3019-3022) 2969-2976 (3022-3025) 2977-2984 (3025-3028) 2985-2992 (3028-3031) 2993-3000 (3031-3034) 3001-3008 (3034-3037) 3009-3016 (3037-3040) 3017-3024 (3040-3043) 3025-3032 (3043-3046) 3033-3040 (3046-3049) 3041-3048 (3049-3052) 3049-3056 (3052-3055) 3057-3064 (3055-3058) 3065-3072 (3058-3061) 3073-3080 (3061-3064) 3081-3088 (3064-3067) 3089-3096 (3067-3070) 3097-3104 (3070-3073) 3105-3112 (3073-3076) 3113-3120 (3076-3079) 3121-3128 (3079-3082) 3129-3136 (3082-3085) 3137-3144 (3085-3088) 3145-3152 (3088-3091) 3153-3160 (3091-3094) 3161-3168 (3094-3097) 3169-3176 (3097-3100) 3177-3184 (3100-3103) 3185-3192 (3103-3106) 3193-3200 (3106-3109) 3201-3208 (3109-3112) 3209-3216 (3112-3115) 3217-3224 (3115-3118) 3225-3232 (3118-3121) 3233-3240 (3121-3124) 3241-3248 (3124-3127) 3249-3256 (3127-3130) 3257-3264 (3130-3133) 3265-3272 (3133-3136) 3273-3280 (3136-3139) 3281-3288 (3139-3142) 3289-3296 (3142-3145) 3297-3304 (3145-3148) 3305-3312 (3148-3151) 3313-3320 (3151-3154) 3321-3328 (3154-3157) 3329-3336 (3157-3160) 3337-3344 (3160-3163) 3345-3352 (3163-3166) 3353-3360 (3166-3169) 3361-3368 (3169-3172) 3369-3376 (3172-3175) 3377-3384 (3175-3178) 3385-3392 (3178-3181) 3393-3400 (3181-3184) 3401-3408 (3184-3187) 3409-3416 (3187-3190) 3417-3424 (3190-3193) 3425-3432 (3193-3196) 3433-3440 (3196-3199) 3441-3448 (3199-3202) 3449-3456 (3202-3205) 3457-3464 (3205-3208) 3465-3472 (3208-3211) 3473-3480 (3211-3214) 3481-3488 (3214-3217) 3489-3496 (3217-3220) 3497-3504 (3220-3223) 3505-3512 (3223-3226) 3513-3520 (3226-3229) 3521-3528 (3229-3232) 3529-3536 (3232-3235) 3537-3544 (3235-3238) 3545-3552 (3238-3241) 3553-3560 (3241-3244) 3561-3568 (3244-3247) 3569-3576 (3247-3250) 3577-3584 (3250-3253) 3585-3592 (3253-3256) 3593-3600 (3256-3259) 3601-3608 (3259-3262) 3609-3616 (3262-3265) 3617-3624 (3265-3268) 3625-3632 (3268-3271) 3633-3640 (3271-3274) 3641-3648 (3274-3277) 3649-3656 (3277-3280) 3657-3664 (3280-3283) 3665-3672 (3283-3286) 3673-3680 (3286-3289) 3681-3688 (3289-3292) 3689-3696 (3292-3295) 3697-3704 (3295-3298) 3705-3712 (3298-3301) 3713-3720 (3301-3304) 3721-3728 (3304-3307) 3729-3736 (3307-3310) 3737-3744 (3310-3313) 3745-3752 (3313-3316) 3753-3760 (3316-3319) 3761-3768 (3319-3322) 3769-3776 (3322-3325) 3777-3784 (3325-3328) 3785-3792 (3328-3331) 3793-3800 (3331-3334) 3801-3808 (3334-3337) 3809-3816 (3337-3340) 3817-3824 (3340-3343) 3825-3832 (3343-3346) 3833-3840 (3346-3349) 3841-3848 (3349-3352) 3849-3856 (3352-3355) 3857-3864 (3355-3358) 3865-3872 (3358-3361) 3873-3880 (3361-3364) 3881-3888 (3364-3367) 3889-3896 (3367-3370) 3897-3904 (3370-3373) 3905-3912 (3373-3376) 3913-3920 (3376-3379) 3921-3928 (3379-3382) 3929-3936 (3382-3385) 3937-3944 (3385-3388) 3945-3952 (3388-3391) 3953-3960 (3391-3394) 3961-3968 (3394-3397) 3969-3976 (3397-3400) 3977-3984 (3400-3403) 3985-3992 (3403-3406) 3993-4000 (3406-3409) 4001-4008 (3409-3412) 4009-4016 (3412-3415) 4017-4024 (3415-3418) 4025-4032 (3418-3421) 4033-4040 (3421-3424) 4041-4048 (3424-3427) 4049-4056 (3427-3430) 4057-4064 (3430-3433) 4065-4072 (3433-3436) 4073-4080 (3436-3439) 4081-4088 (3439-3442) 4089-4096 (3442-3445) 4097-4104 (3445-3448) 4105-4112 (3448-3451) 4113-4120 (3451-3454) 4121-4128 (3454-3457) 4129-4136 (3457-3460) 4137-4144 (3460-3463) 4145-4152 (3463-3466) 4153-4160 (3466-3469) 4161-4168 (3469-3472) 4169-4176 (3472-3475) 4177-4184 (3475-3478) 4185-4192 (3478-3481) 4193-4200 (3481-3484) 4201-4208 (3484-3487) 4209-4216 (3487-3490) 4217-4224 (3490-3493) 4225-4232 (3493-3496) 4233-4240 (3496-3499) 4241-4248 (3499-3502) 4249-4256 (3502-3505) 4257-4264 (3505-3508) 4265-4272 (3508-3511) 4273-4280 (3511-3514) 4281-4288 (3514-3517) 4289-4296 (3517-3520) 4297-4304 (3520-3523) 4305-4312 (3523-3526) 4313-4320 (3526-3529) 4321-4328 (3529-3532) 4329-4336 (3532-3535) 4337-4344 (3535-3538) 4345-4352 (3538-3541) 4353-4360 (3541-3544) 4361-4368 (3544-3547) 4369-4376 (3547-3550) 4377-4384 (3550-3553) 4385-4392 (3553-3556) 4393-4400 (3556-3559) 4401-4408 (3559-3562) 4409-4416 (3562-3565) 4417-4424 (3565-3568) 4425-4432 (3568-3571) 4433-4440 (3571-3574) 4441-4448 (3574-3577) 4449-4456 (3577-3580) 4457-4464 (3580-3583) 4465-4472 (3583-3586) 4473-4480 (3586-3589) 4481-4488 (3589-3592) 4489-4496 (3592-3595) 4497-4504 (3595-3598) 4505-4512 (3598-3601) 4513-4520 (3601-3604) 4521-4528 (3604-3607) 4529-4536 (3607-3610) 453

FONDAZIONE LUIGI EINAUDI

TORINO

Bibliografia degli scritti di Luigi Einaudi (dal 1893 al 1970)

A cura di Luigi Firpo. Pubblicazione promossa dalla Banca d'Italia.

1971, cm. 18 × 25,5, 912 pp. con 123 figg. n.t. e 9 tavv. f.t. di cui 1 a colori. Rilegato. *[4636 5]

Catalogo della Biblioteca di Luigi Einaudi. Opere economiche e politiche dei secoli XVI-XIX

A cura di Dora Franceschi Spinazzola. 1981, cm. 22 × 30, 2 tomi di xxxii-956 pp. con 21 tavv. f.t. Rilegati. *[4630 6]

— *Supplemento* (numeri A.1 - A. 1000). 1991, xvi-226 pp. con 8 tavv. f.t. Rilegato. *[4641 1]

STURZO, LUIGI-EINAUDI, MARIO, *Corrispondenza americana (1940-1944)*.

A cura di Corrado Malandrino. 1998, cm. 17 × 24, lxxx-344 pp. [4649 7]

ANNALI

cm. 17 × 24

II-VI (1968-72); IX-XI (1975-77); XIII-XXII (1979-88); XXIV (1990); XXVI-XXXI (1992-97).

SCRITTORI ITALIANI DI POLITICA, ECONOMIA E STORIA

cm. 17,5 × 25 - Rilegati

MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, nella traduzione in volgare fiorentino del 1363. A cura di Carlo Pincin. 1966, 604 pp. con 1 tav. f.t. *[4634 9]

DALMAZZO FRANCESCO VASCO, *Opere*. A cura di Silvia Rota Ghibaudi. 1966, 780 pp. con 5 figg. n.t. e 1 ripr. *[4635 7]

CARLO ILARIONE PETITTI DI RORETO, *Opere scelte*. A cura di Gian Mario Bravo. 1969, 2 tomi di 2162 pp. con 5 figg. n.t., 11 tavv. f.t. e 2 pieghevoli. *[4633 0]

CARLO BOSELLINI, *Opere complete*. A cura di Miriam Rotondò Michelini. Vol. I: *Nuovo esame delle sorgenti della privata e pubblica ricchezza*. Vol. II: *Opere minori*. 1976, 2 tomi di 1388 pp. con 7 tavv. f.t. *[4631 4]

LUIGI EINAUDI, *Interventi e relazioni parlamentari*. A cura di Stefania Martinotti Dorigo. Vol. I: *Senato del Re-*

gno (1919-1922); Vol. II: *Dalla Consulta nazionale al Senato della Repubblica (1945-1958)*. 1980-1982, 2 tomi di 1930 pp. con 2 tabelle ripiegate. *[4632 2]

GIAMBATTISTA VASCO, *Opere*. A cura di Maria Luisa Perna. 1989-1991, 2 tomi di 1972 pp. con 6 tavv. f.t. e 2 figg. n.t. *[4637 3]

LORENZO VALERIO, *Carteggio (1825-1865)*. Raccolto da Luigi Firpo, Guido Quazza, Franco Venturi. Vol. I (1825-1841). A cura di Luigi Firpo e Adriano Viarengo, 1991, lxxvi-578 pp. con 4 tavv. f.t. *[4638 1]

— — Vol. II (1842-1847). A cura di Adriano Viarengo. 1994, xcvi-640 pp. con 7 tavv. f.t. *[4639 X]

— — Vol. III (1848). A cura di Adriano Viarengo. 1998, cxviii-482 pp. con 6 tavv. f.t. *[4640 3]

STUDI

cm. 18 × 25,5

1. *Nord e Sud nella società e nell'economia italiana di oggi*. Atti del Convegno promosso dalla Fondazione Luigi Einaudi (Torino, 30 marzo - 8 aprile 1967), 1968, 542 pp. *[4620 9]

2. GIAN MARIO BRAVO, *Torino operaia. Mondo del lavoro e idee sociali nell'età di Carlo Alberto*. 1968, 304 pp. *[4621 7]


3-5. *Banche, governo e parlamento negli Stati sardi. Fonti documentarie (1843-1861)*. A cura di Ernesto Rossi e Gian Paolo Nitti, 1968, 3 tomi di xcvi-2198 pp. con 41 tavv. f.t. *[4619 5]

6. TERENCE COZZI, *Sviluppo e stabilità dell'economia*. 1969, 196 pp. *[4616 0]

7. ANDREA CAIZZI, *Terra, vigneto e uomini nelle colline novaresi durante l'ultimo secolo*. 1969, 204 pp. * [4617 9]
8. SALVATORE SECHI, *Dopoguerra e fascismo in Sardegna*. 1969, 504 pp. Esaurito
9. ALDO AGOSTI, ANNAMARIA ANDREASI, GIAN MARIO BRAVO, DORA MARUCCO, MARIELLA NEJROTTI, *Il movimento sindacale in Italia. Rassegna di studi (1945-1969)*. 1971, 148 pp., seconda edizione. * [4627 6]
10. DORA MARUCCO, *Arturo Labriola e il sindacalismo rivoluzionario in Italia*. 1970, 352 pp. * [4618 7]
11. *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo*. Atti del Convegno promosso dalla Fondazione Einaudi (Torino, 5-7 dicembre 1969). 1971, 654 pp. Esaurito
12. MARCELLO CARMAGNANI, *Sviluppo industriale e sottosviluppo economico. Il caso cileno (1860-1920)*. 1971, 244 pp. con tabelle e grafici n.t. * [4626 8]
13. FRANCO BONELLI, *La crisi del 1907. Una tappa dello sviluppo industriale in Italia*. 1971, 242 pp. con tabelle n.t. * [4625 X]
14. *Dipendenza e sottosviluppo in America Latina*. A cura di Salvatore Sechi, 1972, 420 pp. con 4 tavv. f.t. * [4615 2]
15. ALESSANDRO VERCELLI, *Teoria della struttura economica capitalistica. Il metodo di Marx e i fondamenti della critica all'economia politica*. 1973, 264 pp. * [4607 1]
16. FERNANDO CLAUDIN, ANNIE KRIEGLER, ROBERT PARIS, ERNESTO RAGIONIERI, MASSIMO L. SALVADORI, PAOLO SPRIANO, LEO VALIANI, *Problemi di storia dell'Internazionale comunista (1919-1939)*. A cura di Aldo Agosti. Relazioni tenute al Seminario di studi organizzato dalla Fondazione Luigi Einaudi (Torino, aprile 1972). 1974, 254 pp. Esaurito
17. MAURO AMBROSOLI, John Symonds, *Agricoltura e politica in Corsica e Italia (1765-1770)*. 1974, 168 pp. * [4611 X]
18. GIOVANNI ASSERETO, *La Repubblica ligure. Lotte politiche e problemi finanziari (1797-1799)*. 1975, 286 pp. * [4605 5]
19. *Commemorazione di Luigi Einaudi nel centenario della nascita (1874-1974)*. 1975, 162 pp. con 4 tavv. f.t. * [4612 8]
20. RICCARDO FAUCCI, *Finanza, amministrazione e pensiero economico. Il caso della contabilità di Stato da Cavour al fascismo*. 1975, 212 pp. * [4609 8]
21. *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*. Relazioni tenute al Convegno di studi svoltosi presso la Fondazione Luigi Einaudi (Torino, 25-26 ottobre 1974). 1975, 244 pp. Esaurito
22. LUCIANO ALLEGRA - ANGELO TORRE, *La nascita della storia sociale in Francia, dalla Comune alle "Annales"*. 1977, 356 pp. Esaurito
23. GIANNI MAROCCO, *Giambattista Vasco*. 1978, 164 pp. * [4629 2]
24. *L'Archivio di Agostino Rocca*. A cura di Stefania Martinotti Dorigo e Paola Fadini Giordana. 1978, 372 pp. Esaurito
25. CARLO PAZZAGLI, *Per la storia dell'agricoltura toscana nei secoli XIX e XX. Dal catasto particellare lorenese al catasto agrario del 1929*. 1979, 148 pp. con 9 figg. e 6 tavv. ripiegate n.t. * [4628 4]
26. MANUELA ALBERTONE, *Fisiocrati, istruzione e cultura*. 1979, 212 pp. * [4624 1]
27. LUIGI EINAUDI - BENEDETTO CROCE, *Carteggio (1902-1953)*. A cura di Luigi Firpo. 1988, vi-156 pp. * [4606 3]
28. LUIGI EINAUDI - ERNESTO ROSSI, *Carteggio (1925-1961)*. A cura di Giovanni Busino e Stefania Martinotti Dorigo. 1988, vi-604 pp. * [4610 1]
29. *Storiografia francese ed italiana a confronto sul fenomeno associativo durante XVIII e XIX secolo*. Atti delle giornate di studio promosse dalla Fondazione Luigi Einaudi (Torino, 6-7 maggio 1988). A cura di Maria Teresa Maiullari. 1990, 284 pp. * [4613 6]
30. *Alle origini dell'europeismo in Piemonte. La crisi del primo dopoguerra, la cultura politica piemontese e il problema dell'unità europea*. Atti del Convegno tenuto presso la Fondazione Luigi Einaudi (Torino, 28-29 novembre 1991). A cura di Corrado Malandrino. 1993, 148 pp. * [4622 5]
31. *Political economy and national realities*. Papers presented at the Conference held at the Luigi Einaudi Foundation, Palazzo d'Azeglio (Turin, September 10-12, 1992). Edited by Manuela Albertone and Alberto Masoero. 1994, 418 pp. con 1 fig. n.t. * [4614 4]
32. *I trent'anni della Fondazione Luigi Einaudi. Mario Einaudi (1904-1994) intellettuale, storico ed organizzatore culturale tra America ed Europa*. Atti del Convegno tenuto presso la Fondazione Luigi Einaudi (Torino, 29-30 novembre 1994). A cura di Maurizio Vaudagna. 1995, 208 pp. con 1 fig. n.t. * [4608 X]
33. *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*. A cura di Luciano Guerri e Giuseppe Ricuperati. 1998, iv-500 pp. con 2 tavv. f.t. * [4733 7]
34. *Europeismo e federalismo in Piemonte tra le due guerre mondiali. La Resistenza e i Trattati di Roma (1957)*. Atti del Convegno tenuto presso la Fondazione Luigi Einaudi (Torino, 9 e 10 ottobre 1997). A cura di Sergio Pistone e Corrado Malandrino. 1999, xiv-320 pp. [4721 3]

35. GEOFFREY A. HAYWOOD, *Failure of a dream. Sidney Sonnino and the rise and fall of liberal Italy (1847-1922)*. 1999, viii-574 pp. [4753 1]
36. "From our Italian Correspondent" Luigi Einaudi's articles in *The Economist*, 1908-1946. Edited by Roberto Marchionatti. I 1908-1924, II 1925-1946. 2000, 2 tomi di LXVIII-834 pp. complessive con 5 tavv. f.t. [4859 7]
37. *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*. A cura di Corrado Malandrino e Roberto Marchionatti. 2000, viii-442 pp. [4864 3]
38. *La reinvenzione dei Lumi. Percorsi storiografici del Novecento*. A cura di Giuseppe Ricuperati. 2000, xvi-236 pp. [4877 5]

Per completare il codice ISBN premettere 88 222 al numero fra parentesi quadre
I codici preceduti da * sono riferiti a volumi in esclusività di vendita

CASA EDITRICE  **LEO S. OLSCHKI**
Casella postale 66 • 50100 Firenze Tel. (055) 65.30.684 • Fax 65.30.214
E-mail: celso@olschki.it Internet: www.olschki.it

ISBN 88 222 4877 5